

儒

藏



精華編一一二冊
經部四書類

儒藏



北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏. 精華編. 一一二/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編. —北京: 北京大學出版社, 2014. 5

ISBN 978-7-301-11830-6

I. ①儒… II. ①北… III. ①儒家 IV. ①B222

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 063448 號

書 名: 儒藏(精華編一一二)

著作責任者: 北京大學《儒藏》編纂與研究中心 編

責任編輯: 沈瑩瑩

標準書號: ISBN 978-7-301-11830-6/B • 0516

出版發行: 北京大學出版社

地 址: 北京市海淀區成府路 205 號 100871

網 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大學出版社

電子信箱: dianjiwenhua@163.com

電 話: 郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62756694

出版部 62754962

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

經 銷 者: 新華書店

787 毫米×1092 毫米 16 開本 33.5 印張 470 千字

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷

定 價: 500.00 元

未經許可,不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有,侵權必究

舉報電話: 010-62752024 電子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目

「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃
國家社會科學基金重大項目
北京大學「九八五工程」重點項目

《儒藏》精華編第一一二冊

首席總編纂 季美林

項目首席專家 湯一介

總編纂 湯一介 龐朴 孫欽善 安平秋
(按年齡排序)

本冊主編 陳靜 李存山

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》《經史子集四部分類法分類》，大類、小類基本參照《中國叢書綜錄》和《中國古籍善本書目》，於個別處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目錄，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定內容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字內容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以內的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點說明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要內容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一二冊

經部 四書類

四書總義之屬

四書纂疏〔南宋〕趙順孫……………1

四書纂疏

〔南宋〕

趙順孫 撰
陳靜 校點

目錄

校點說明	一
趙氏四書纂疏序	一
四書纂疏序（洪天錫）	二
四書纂疏序（趙順孫）	四
四書纂疏引用總目	一
讀大學章句綱領	一
大學章句序	三
大學	七
中庸纂疏序	一〇一
讀中庸章句綱領	一〇三
中庸章句序	一〇四
中庸	一〇九
讀《論孟集註》綱領	二七〇
讀《論語》、《孟子》法	二七三

《論語》序說	二七六
論語卷第一	二八一
學而第一	二八一
爲政第二	三一〇
論語卷第二	三三三
八佾第三	三三三
里仁第四	三五六
論語卷第三	三七八
公冶長第五	三七八
雍也第六	四〇二
論語卷第四	四二九
述而第七	四二九
泰伯第八	四五三
論語卷第五	四七二
子罕第九	四七二
鄉黨第十	四九三
論語卷第六	五一一
先進第十一	五一一

顏淵第十二	五三四	孟子卷第二	七一八
論語卷第七	五六三	梁惠王章句下	七一八
子路第十三	五六三	孟子卷第三	七四三
憲問第十四	五七八	公孫丑章句上	七四三
論語卷第八	六〇六	孟子卷第四	七八三
衛靈公第十五	六〇六	公孫丑章句下	七八三
季氏第十六	六二五	孟子卷第五	八〇二
論語卷第九	六三七	滕文公章句上	八〇二
陽貨第十七	六三七	孟子卷第六	八二九
微子第十八	六五六	滕文公章句下	八二九
論語卷第十	六六七	孟子卷第七	八四九
子張第十九	六六七	離婁章句上	八四九
堯曰第二十	六八二	孟子卷第八	八七八
孟子	六八八	離婁章句下	八七八
朱子集註序說	六八八	孟子卷第九	九〇五
孟子卷第一	六九三	萬章章句上	九〇五
梁惠王章句上	六九三	孟子卷第十	九二五
		萬章章句下	九二五

孟子卷第十一	九四五
告子章句上	九四五
孟子卷第十二	九七六
告子章句下	九七六
孟子卷第十三	九九五
盡心章句上	九九五
孟子卷第十四	一〇三一
盡心章句下	一〇三一

校點說明

《四書纂疏》二十六卷，南宋趙順孫撰。趙順孫（一二一四—一二七六）字和仲，號格庵，縉雲（今浙江縉雲縣）人。八歲能頌說九經，嘉定十五年（一二二二）賜童子出身。真德秀見而奇之，多有稱譽。淳祐十年（一二五〇）賜進士出身，除秘書省正字。咸淳改元（一二六五），爲秘書郎兼崇政殿說書。後忤賈似道，出知平江府兼淮浙發運使。復召陞吏部尚書，進同知樞密院事兼參知政事。景炎元年（一二七六）卒，年六十有三。元黃潛《格庵先生趙公阡表》稱趙順孫「位二府，法宜有諡於太常，有傳於國史。而公之歿也，兩宮北上九沓旬矣」。趙順孫喪於宋元代變之際，非惟於史無傳，且有變節之譏，亦大不幸矣。趙順孫好學博敏，著述頗豐，《四書纂疏》之外，還有《近思錄精義》若干卷，《孝宗繫年錄》若干卷，

《中興名臣言行錄》若干卷，《文集》若干卷以及奏議若干，並藏於家。惟《四書纂疏》行於世。

趙順孫學宗朱子，其父趙雷，師事朱子門人滕璘，順孫得家學之傳，爲朱子三傳弟子。終身用力於四書，溯求考亭之原委，自謂：「朱子四書注釋，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也。因編取朱子諸書及門人講解有可發明注意者，悉彙注下，以便觀省，名曰《纂疏》。」《纂疏》備引朱子之說以翼《章句》、《集注》，所旁引者，主要有黃榦、輔廣、陳淳、陳孔碩、蔡淵、蔡沈、葉味道、胡泳、陳植、潘柄、黃士毅、真德秀、蔡模凡十三家，皆爲朱子之學者，基本上不旁涉。洪天錫序稱：「格庵趙公復取文公口授及門人高弟退而私淑與《集註》相發者，纂而疏之，間以所聞附於其後，使讀之者如侍考亭師友之側。所問非一人，所答非一日，一開卷盡得之，博哉書乎！」應俊序稱：「朱子有功於四書，格庵又有功於朱子矣。」朱子學之漸成規模，《四書纂疏》及順孫前輩真德秀之《四書集編》，功不可沒。

《四書纂疏》影響甚大，《趙公阡表》稱「四方學者，家有其書」，明初鄭真亦謂：「趙公上承朱子之傳，所著《四書纂疏》，天下咸所傳誦。」清初，納蘭成德編刊《通志堂經解》，盡納其師徐乾學所藏宋元舊本，《四書纂疏》屬焉。乾隆帝則納此書為「欽定御鑒」之書。

《纂疏》乃漸次成書。牟子才《中庸纂疏序》稱：「予既為趙君序《大學章句疏》矣，趙君又疏《中庸章句》。」此序作於寶祐四年（一二五六），則《大學纂疏》之成書當在此前（牟子才《大學章句疏序》已佚）。應俊序又稱：「格庵趙公始作纂疏，搜輯一門師友之言，字字研覈」，《論》、《孟》成，會縉雲令王君既濟已刊《中庸》、《大學》，遂併列於學官。」則《論語纂疏》、《孟子纂疏》之成書，又在《中庸纂疏》之後矣。究竟何時匯刊而稱《四書纂疏》，已於史無考。《宋史·藝文志》載錄，只有「趙順孫《中庸纂疏》三卷」，而元延祐《四明志》卷十三已著錄《四書纂疏》二十一冊矣。明《文淵閣書目》卷一天字號第一櫚載：《四書纂

疏》，一部二十冊。後來書錄，或載為二十六卷，或載為二十七卷、二十八卷，蓋分卷不同矣。

《四書纂疏》現存最早版本，為《通志堂經解》本，初刻於康熙十九年（一六八〇），後有乾隆五十年（一七八五）補刊本、同治十二年（一八七三）粵東書局重刊本。此本二十六卷，《通志堂經解目錄》引何焯之說，稱其所據版本為「汲古宋本」。另有《四庫全書》本，《總目提要》稱「內府藏本」，二十六卷。館臣進呈提要則稱「二十八卷」，實則《中庸纂疏》分為三卷，總二十八卷。摘藻堂《四庫全書薈要》所錄《四書纂疏》，書前提要稱「二十七卷」，實則二十八卷。

此次校點整理，以通志堂康熙十九年初刻本為底本，以上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》本為校本（簡稱「四庫本」）。摘藻堂《四庫全書薈要》所錄《四書纂疏》經館臣精校，可資校正底本和校本之訛（簡稱「四庫薈要本」）。某些文義難通之處，則以文淵閣《四庫全書》本相關典籍，如《二程全書》、《朱子語類》等加以校訂。凡於底本有所改變，均出校記

說明并注明根據。底本原無目錄，現依正文編製目錄，列於書前，以便讀者檢閱。

校點者 陳 靜

趙氏四書纂疏序

格菴趙氏《四書纂疏》共二十六卷。前有清源洪天錫序，而陵陽牟子才又分序之。其書一以朱子爲歸，不雜異論。於《大學》、《中庸》，先之以《章句》，次以《或問》，閒以所聞附其後，又以《語錄》暨諸儒發明大義者注其下。於《論語》、《孟子》，則一本《集注》而采《或問》、《集義》、《詳說》、《語錄》所載分注焉。

昔朱子之爲《章句》也，《大學》則宗程子，會衆說而折其中；《中庸》則以己意分之，復取石子重《集解》刪其繁，名以《輯略》。其爲《集注》也，取二程、張、范、二呂、謝、游、

楊、侯、尹十一家之說，輯爲《要義》，更名之曰《精義》，載更《集義》；又本注疏參說，又會諸家之言爲《訓蒙口義》，更名之曰《詳說》，然後約其精粹爲《集注》。而於《集注》、《章句》之外，記其所辨論取舍之意，別爲《或問》。若是其嚴密也。朱子自言「《集注》如稱上稱來無異，不高不低」，又言「添減一字不得」。然學者非由《集義》、《詳說》、《或問》、《語錄》以觀其全，無由審《章句》、《集注》之精粹，則是書之有功於朱子多矣。

今學宮所頒《四書大全》，蓋即倪仲弘之《輯釋》，而是編之流傳者少，乃較而刊行之，俾相爲表裏云。康熙丁巳納蘭成德容若序。

四書纂疏序

或問尹和靜讀《易傳》之法，和靜曰：「體用一源，顯微無間。」李延平聞之曰：「此語固好，然學者須理會六十四卦、三百六十四爻皆有歸着，方可及此。」二先生豈異旨哉？言各有當也。蓋學不可以徒博，亦不可以徑約。徒博則雜，徑約則孤。此約禮必先之以博文，而詳說乃所以反約也。

文公朱子之於《論》、《孟》，既成《集義》，又作《詳說》；既約其精者爲《集註》，又疏其所以去取之意爲《或問》。其後《集註》刪改日以精密，而《或問》遂不復修。文公自謂「《集註》乃《集義》之精髓，一字秤輕等重，不

可增減」。讀《論》、《孟》者，取足是書焉可也。

格菴趙公復取文公口授及門人高弟退而私淑與《集註》相發者纂而疏之，間以所聞附於其後，使讀之者如侍考亭師友之側。所問非一人，所答非一日，一開卷盡得之，博哉書乎！然非約之外有所謂博也。人莫不飲食也，知味者鮮。文公一生精力多在此書，一章之旨，一字之義，或數年更易而後定，或終夜思索而未安，學者以易心讀之，豈能得聖賢之意哉？如援先儒與諸家之說，有隨文直解，不以先後爲高下者；有二說俱通，終以前說爲正者；有二說相須，其義始備，不可分先後者。設非親聞，未易意逆，此纂疏所以有功於後學也。

僕晚未聞道，加以衰瞶廢學，公不鄙辱教，且命之曰序以幸子。竊惟《論》、《孟》二

書，文公凡幾序矣。僕於《要義》，而得「熟讀深思，優游涵泳」之說；於《訓蒙》，而得「本末精粗，無敢偏廢」之說；又於《集義》，而得「操存涵養，體驗充廣」之說，終身受持，猶懼不既，何敢復措一辭！抑文公曾有言曰：「《大學》一書，有正經，有註解，有或問。看來看去，不用或問，只註解足矣。久之，不用註解，只正經足矣。又久之，自有一部《大學》在吾胸中，正經亦不用矣。」此文公喫緊教人處也。僕於《集註纂疏》亦云。清源洪天錫序。

四書纂疏序

子朱子《四書註釋》，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也。順孫舊讀數百過，茫若望洋。因徧取子朱子諸書及諸高第講解，有可發明註意者，悉彙于下，以便觀省。閒亦以鄙見一二附焉，因名曰《纂疏》。顧子朱子之奧，順孫何足以知之，架屋下之屋，強陪於穎達、公彥後，祇不韙爾。遇大方之家，則斯疏也當在所削。後學趙順孫書。

四書纂疏引用總目

晦庵先生

《易本義》《啟蒙》《詩集解》《太極解》
《通書解》《西銘解》《文集》《語錄》

三山黃氏榦，直卿。

《論語通釋》《孟子講義》
《諸經講義》《文集》《語錄》

慶源輔氏廣，漢卿。

《論語答問》《孟子答問》

臨漳陳氏淳，安卿。

《大學口義》《中庸口義》
《字義》《文集》《語錄》

三山陳氏孔碩，膚仲。

《大學講義》《中庸講義》

《易傳》

《中庸通旨》

建安蔡氏淵，伯靜。

《中庸思問》《大學思問》

《化原問辨》《性情幾要》

建安蔡氏沈，仲默。

《書傳》

栝蒼葉氏味道，知道。

《講義》《文集》

南康胡氏泳，伯量。

《論語衍說》

永嘉陳氏埴，器之。

《經說》《木鍾集》

三山潘氏柄，講之。

《講說》

莆田黃氏士毅，子洪。

《講義》

建安真氏德秀，景元。

《大學衍義》《讀書記》

《文集》

建安蔡氏模，仲覺。

《大學演說》《論語集疏》

《孟子集疏》《講義》

《纂疏》所載二黃氏、三陳氏，

惟勉齋、北溪不書郡，餘以郡

書。若三蔡氏，則一門之言，

更不別異。

讀大學章句綱領

後學趙順孫纂錄

看《大學》，且逐章理會。須先讀本文念得，次將《章句》來解本文，又將《或問》來參《章句》。須逐一令記得，反覆尋究，待他浹洽。既逐段曉得，却將來統看溫尋過。《朱子語錄》

《大學》一書，有正經，有解，有《或問》。看來看去，不用《或問》，只看注解便了。久之，又只看正經便了。又久之，自有一部《大學》在我胸中，而正經亦不用矣。然不用某許多工夫，亦看某底不出；不用聖賢許多工

夫，亦看聖賢底不出。《語錄》

伊川舊日教人先看《大學》，那時未解說，而今有注解。覺大段分曉了，只在子細去看。《語錄》○陳氏曰：「《大學章句》已示學者一定之準，只直案他見成底熟，就裏面看意思滋味，便見得無窮義理出焉。」

一日教看《大學》。曰：「我平生精力盡在此書，先須通此，方可讀他書。」《語錄》○又曰：「某一生只看得這文字透，見得前賢所未到處。」○黃氏曰：「朱子《大學》修改甚多，三、四十年，日夜用工，不肯輕下，皆有深意寓乎其間。」○陳氏曰：「朱子一生精力在是，至屬續而後絕筆，為義極精。」

《大學》解本文未詳者，於《或問》中則詳之。《語錄》○陳氏曰：「《大學》約其旨於《章句》，已的確真切，而詳其義於《或問》，又明實敷暢。《章句》中太簡而或未喻，則易枯，必於《或問》詳之。《或問》中太博而或未貫，則易泛，必於《章句》約之。」

《或問》未要看，俟有疑處，方可去看。

《語錄》○又曰：「某作《或問》，恐人有疑，所以設此，要他通曉。而今學者未有疑，却反被這箇生出疑。」○又曰：「《大學章句》次序得皆明白易曉，不必《或問》，但致知格物與誠意較難理會，不得不明辨之耳。」

大學章句序

後學趙順孫纂疏

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。《朱子語錄》曰：「《大學》之教，所以教人先要理會得箇道理。」蓋自天降生民，則既莫不與之以仁、義、禮、智之性矣。《朱子文集》曰：「天之生物，各付一性。性非有物，只是一箇道理之在我者耳。仁則是箇溫，和慈愛底道理，義則是箇斷制裁割底道理，禮則是箇恭敬撙節底道理，智則是箇分別是非底道理。凡此四者，具於人心，乃是性之本體。」然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。《語錄》曰：「天地間只是一箇道理，性便是理。人之所以有善有惡，只緣氣質之稟各有清濁。」○又曰：「氣出於天，理亦出於天，性是這箇理，氣則已屬於形象。性之善只一般，氣便

有不齊處。」○問：「既與之以仁、義、禮、智之性，又有氣質之稟？」曰：「氣是那初稟底，質是成這模樣了底，只一箇陰陽五行之氣，袞在天地中，精英者為人，渣滓者為物，精英之中又精英者為聖為賢，精英之中查滓者為愚為不肖。」○問：「氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？」曰：「非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之。若在蔕屋之下有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞。」○陳氏曰：「流行乎一身之間者，是氣，凝定成形者，是質。」一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。《語錄》曰：「主宰底驀忽生得箇人，恁地聰明，便是他要他作之君，作之師。書中多是說聰明，蓋不是聰明底人，則一箇說白，一箇說黑，如何過伏得他。」○問：「何處見得天命處？」曰：「此也如何得知？只是纔生得一箇恁底人，定是為億兆之君師，便是天命之也。他既有許多氣魄才德，決不但已，必統御億兆之衆，人亦自是歸他。如三代已前，聖人都是如此，及至孔子方不然。雖不為帝王，然也閑他不得，也做出許多事來，以教天下後世，是亦天命也。」○又曰：「秦漢以來，講學不明，世之人君間有因其才質之美做

得功業，然無人能知明德、新民之事，君道間有得其一二，而師道則絕無矣。」此伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極，《語錄》曰：「天只生得許多人物，與你許多道理，然天却自做不得，所以必得聖人爲脩道立教，以教化百姓。蓋天做不得底，却須聖人爲他做，此繼天立極也。」而司徒之職、典樂之官所由設也。《語錄》曰：「古者教法：禮、樂、射、御、書、數，不可闕。就中樂之教尤親切，變教胄子只用樂，大司徒之職也是用樂，蓋是教人朝夕從事於此物，束得心長在這上面。蓋爲樂有節奏，學他底急也不得，慢也不得，久之都換了他情性。」

三代之隆，其法寢備，然後王宮、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下至於庶人之子弟，皆入小學，陳氏曰：「初間未知智愚，皆當教之。」而教之以洒掃、應對、進退之節，《語錄》曰：「古人初學，只是教他洒掃、應對、進退而已，未便說到天理處。」禮、樂、射、御、書、數之文；《語錄》曰：「古人如禮、樂、射、御、書、數，大綱都從小學中學了，大來都不費力。」○又曰：「今則無所用乎御，如禮、

樂、射、書、數，也是合當理會底，皆是切用。」○問：「書莫只是字法否？」曰：「此類有數法：如日月字是象其形也，江河字是諧其聲也，考老字是假其類也。如此數法，若理會得，則天下之字皆可通矣。」○愚考之《內則》「成童學射御」，注謂「年十五以上」。以理推之，射、御非幼年之所能，小學先教其儀式爾。及其十有五年，則自天子之元子、衆子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，陳氏曰：「到十五年，則智愚可見矣，故入大學。須有別：天子之元子，當有天下之責，衆子當建國爲侯、公、卿、大夫、元士之適子，當有家之責，故皆在所教。庶人則唯俊秀者乃得與，以其亦將任之以位也。」而教之以窮理、正心、脩己、治人之道，此又學校之教、大小之節所以分也。《語錄》曰：「小學者，學其事。大學者，學其小學所學之事之所以。」○又曰：「只是一箇事，小學是學事親、學事長。大學便就上面講究委曲，其所以事親是如何，事長是如何。」○又曰：「小學只是教他依此規矩做去，大學是發明此事理。」○又曰：「占人小學教之以事，便自養得他心不覺自存了。到得漸長，漸更歷通達事物，將無所不能。」○又曰：「古者小學已自是聖賢

坯樣子，但未有聖賢許多知見，及其長也，令人大學，使之格物、致知，長許多知見。」○又曰：「古人於小學，存養已自熟了，根基已深厚了，到大學只就上點化出些精彩。」○又曰：「如小學，前面許多恰似勉強使人爲之，又須是恁地勉強，到大學工夫，方知箇天理當然之則。」

夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當爲，而各俛焉以盡其力。《語錄》曰：「俛字是刺着頭只管做將去底意思。」此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也。

及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不脩，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。若《曲禮》、

《少儀》、《內則》、《弟子職》諸篇，固小學之支流餘裔，三山陳氏曰：「觀其所記，皆弟子事父兄、董子事先生之禮，其條目品節甚悉，則知其爲小學之書明矣。」而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳者也。《語錄》曰：「明德、新民，便是節目。止於至善，便是規模之大。」○又曰：「須先識得外面一箇規模如此大了，而內做工夫以實之。所謂規模之大，凡人爲學，便當以明明德、新民、止於至善及明明德於天下爲事，不成只要獨善其身便了？須是志於天下，所以《大學》第二句便說『在新民』。」三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作爲傳義，以發其意。及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！

自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；《文集》曰：「自聖學不傳，爲士者不知學之有本，而所以求於書，不越乎記誦訓詁文詞之間。是以

天下之書愈多而理愈昧，學者之事愈勤而心愈放，詞章愈麗，議論愈高，而其德業事功之實，愈無以逮乎古人。」異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。《語錄》曰：「吾儒更着讀書，逐一就事物上理會道理，他便都掃了，只恁地空空寂寂，恁地便道理都了，若將些子事付之，便都沒奈何。」其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家衆技之流，所以惑世誣民，充塞仁義者，又紛然雜出乎其間。《文集》曰：「秦漢以來，隨世以就功名者，未必自其本而推之。是以天理不明而人欲熾，道學不傳而異端起，人狹其私智以馳驚於一世。」使其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤，晦盲否塞，反覆沈痼，以及五季之衰，而壞亂極矣！

天運循環，無往不復。宋德隆盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又爲之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人

之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。顧其爲書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。極知僭踰，無所逃罪，然於國家化民成俗之意，學者脩己治人之方，則未必無小補云。淳熙己酉二月甲子，新安朱熹序。

大

学

大，舊音泰，今讀如字。

朱子章句 後學趙順孫纂疏

子程子曰：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，《語錄》曰：「《大學》一書，如一部行程，曆相似，皆有節次。今人看了，須是行去，今日行得到何處，明日行得到何處，方可漸到那田地。」而《論》、《孟》次之。《語錄》曰：「《大學》、《語》、《孟》，最是聖賢爲人切要處。然《語》、《孟》却是隨事答問，難見要領，惟《大學》一書，是曾子述孔子說古人爲學之大方，而門人又傳述以明其旨，體統都具。玩味此書，知得古人爲學所鄉，却讀《語》、《孟》，便易入，後面工夫雖多，而大體已立矣。」學者必由是而學焉，則庶乎其不

差矣。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

程子曰：「親，當作新。」○大學者，大人之學也。蔡氏曰：「大人之學者，兼齒德而言也。」明，明之也。葉氏曰：「上一箇明字，謂用意去明此明德，故曰明之也。」○蔡氏曰：「明之者，猶言澡雪揩磨也。」明德者，人之所得乎天，《語錄》曰：「明德是我得之於天而方寸中光明底物。」○陳氏曰：「是得乎天之道。」而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。《語錄》曰：「虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽所以視聽者，即其心也，豈有形象？然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈，何嘗有物？」○又曰：「虛靈不昧，便是心。此理具足於中，無少欠缺，便是性。隨感而動，便是情。」○又曰：「禪家但以虛靈不昧者爲性，而無具衆理以下之事。」○黃氏曰：「虛靈不昧，明也。具衆理、應萬事，德也。具衆理者，德之體，未發者也。應萬事者，德之用，已發者也。而所以應萬事者，即其具衆理者之所爲也。以其所以爲德者皆虛靈而不昧，

故謂之明德也。」○陳氏曰：「人生得天地之理，又得天地之氣，理與氣合，所以虛靈。然虛靈二字，只見得氣，未見得理，到得不昧處，便見得理。虛靈以氣言，不昧以理言。」○又曰：「只虛靈不昧四字說明德，意已足矣。更說具衆理、應萬事，包體用在其中，又却實而不爲虛。其言的確渾圓，無可破綻處。」○蔡氏曰：「虛靈謂知覺，不昧謂純瑩昭著也。知覺者，物格知至也；純瑩昭著者，意識心正而可以齊家、治國、平天下也。德即理也，具衆理者，德之體；應萬事者，德之用。用固不離乎體也。」但

爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。《語

錄》曰：「氣稟所拘，多只通得一路，或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書，或只知孝於親而薄於他人，便是有所通、有所蔽。是他性中只通得一路，故於他處皆礙。」○又曰：「物欲所亂，如目之於色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之於安佚，所以不明。」○蔡氏曰：「上天以此而均賦乎人，但人之始生，氣以成形，而氣不無清濁、厚薄、強弱之殊，此所謂氣稟所拘也。及人之既生，感物而動，則耳目口鼻四肢不能無欲，此所謂物欲

所蔽也。氣稟拘之，物欲蔽之，則人之所得於天之本明者，於是乎有時而昏矣。」然其本體之明，則有未嘗息者。《語錄》曰：「此是本領，不可不如此說破。」

○又曰：「本是至明物事，終是遮不得。」○蔡氏曰：「雖昏蔽之極，而其本體之明終不可得而泯沒，必有時而發露，此所謂未嘗息也。」故學者當因有所發而遂明之，以復其初也。《語錄》曰：「明德未嘗息，

時時發見於日用之間。如見非義而羞惡，見孺子入井而惻隱，見尊賢而恭敬，見善事而歎慕，皆明德之發見也。

如此推之極多。」○又曰：「人之明德，未嘗不明。雖其昏蔽之極，而其善端之發終不可絕，但當於其所發之端而接續光明之，則其全體可以常明。且如人知己德之不明而欲明之，只這知其不明而欲明之者，便是明德，就這裏便明將去。」○又曰：「明明德是明此德，只見一點明，便於此明去。正如人醉醒，初間少醒，至於大醒，亦只是一醒。學者貴復其初。至於已到地位，則不着箇復字。」○黃氏曰：「明德者，一體一用，無時而不明也。因其所發，特言人雖昏憤，忽有醒時，初不分體用。」○又曰：「平旦之氣，好惡與人相近，固是發處。處事接物而行其所當

然，讀書玩理而喜其所可法，皆是發處。因其發而遂明之，則若火然泉達，有不可禦者。發者自發而不加明之功，則雖有萌蘖之生，牛羊又從而牧之矣。明之如何？曰玩繹思索以盡吾格物致知之功，戒謹恐懼以致吾誠意正心脩身之實，如此而後能明之，以復其初也。」

○蔡氏曰：「學者當因其發端之明而遂明之，使超然不爲氣稟物欲所累，而有以全其本體之明，此所謂復其初也。」**新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。**《語錄》曰：「新是對舊染之污而言。新與舊，非是去外面討來，昨日之舊乃是今日之新。」○又曰：「既是明得此理，須當推以及人，使各明其德。」**止者，必至於是而不遷之意。**《語錄》曰：「未至其地則求其至，既至其地則不當遷動而之他。」○又曰：「未到此便住，不可謂止；到得此而不能守，亦不可言止。」○蔡氏曰：「是者，指至善而言。」**至善，則事理當然之極也。**蔡氏曰：「凡事理皆有當然之則。其當然者，善也，其極則至善也。不至於當然，不足以爲善；不至於當然

之極，不足以爲至善。至者，極也。至善，猶言至極之理也。」言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷。《語錄》曰：「止於至善，是包在明明德、在新民。己也要止於至善，人也要止於至善。蓋天下只是一箇道理，在他雖不能，在我之所以望他者，則不可不如是也。」

○又曰：「明德、新民二者，皆要至於極處。明德不是只略略底明得便了，新民不是只略略底新得便休，須是要至於至極處。」蓋必其有以盡夫天理之極，而無一豪人欲之私也。蔡氏曰：「經言至善，雖若近指事物當然之理，而明德、新民，推其至極之理，是即天命之性，而道之大原大本固已涵蓄該貫於其中。《章句》釋至善，既曰『事理當然之極』，又曰『盡其天理之極』，則所謂事理當然之極者，即物物各具一太極也；所謂天理之極者，即萬物統體一太極也。」此三者，大學之綱領也。黃氏曰：「明明德、新民、止至善，此八字已括盡一篇之意。」

或問：「大學之道，吾子以爲大人之學，何也？」曰：「此對小子之學言之也。」

《文集》曰：「古之爲教者，有小子之學，有大人之學。小子之學：洒掃、應對、進退之節，詩、書、禮、樂、射、御、書、數之文是也。大人之學：窮理、脩身、齊家、治國、平天下之道是也。」曰：「敢問其爲小子之學何也？」曰：「愚於序文已略陳之，而古法之宜於今者，亦既輯而爲書矣。學者不可以不之考也。」《語錄》曰：「後生小子且看小學之書，那箇是做人底樣子。」○陳氏曰：「朱子小學書綱領甚好，最切於日用，雖至大學之成，亦不外是。」曰：「吾聞君子務其遠者大者，小人務其近者小者，今子方將語人以大學之道，而又欲其考乎小學之書，何也？」曰：「學之大小，固有不同，然其爲道則一而已。是以方其幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，而爲大學之基本。」《語錄》曰：「問：『放心者，或心起邪思，意有妄念，耳聽邪言，目觀亂色，口談不道之言，至於手足動之不以禮，皆是放也。收者便於邪思妄念處

截斷不續，至於耳目言動皆然，此乃謂之收。既能收此放心，德性自然養得。不是收放心之外，又養箇德性也。」曰：「然。」○真氏曰：「德性謂得之于天者，仁、義、禮、智、信是也。收放心、養德性，雖云二事，其實一事。蓋德性在人，本皆全備，緣放縱其心，不知操存，是致賊害其性，若能收其放心，即是養其德性，非有一事也。」及其長也，不進之於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。」《文集》曰：「古人由小學而進於大學，其於洒掃、應對、進退之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。大學之序，特因小學已成之功。」是則學之大小所以不同，特以少長所習之異宜，而有高下、淺深、先後、緩急之殊。」《文集》曰：「小學之事，知之淺而行之小者也。大學之道，知之深而行之大者也。」非若古今之辨，義利之分，判然如薰蕕、冰炭之相反而不可以相入也。今使幼學之士，必先有以自盡乎洒掃、應對、進退之間，禮、樂、射、御、書、

數之習，俟其既長，而後進乎明德、新民，以止於至善。是乃次第之當然，又何爲而不可哉！」《文集》曰：「古人之學，固以致知格物爲先，然其始也必養之於小學，則亦洒掃、應對、進退之節，禮、樂、射、御、書、數之習而已，是皆酬酢講量之事也。大抵聖賢開示後學，進學門庭，先後次序，極爲明備。」曰：「幼學之士，以子之言而得循序漸進，以免於躐等陵節之病，則誠幸矣。若其年之既長而不及乎此者，欲反從事於小學，則恐其不免於扞格不勝、勤苦難成之患，欲直從事於大學，則又恐其失序無本，而不能以自達也。則如之何？」曰：「是其歲月之已逝者，則固不可得而復追矣。若其功夫之次第條目，則豈遂不可得而復補耶？蓋吾聞之，敬之一字，聖學所以成始而成終者也。《文集》曰：「敬字真是學問始終，日用

親切之妙。」爲小學者不由乎此，固無以涵養本原，而謹夫洒掃、應對、進退之節，與夫六藝之教。爲大學者不由乎此，亦無以開發聰明，進德脩業，而致夫明德新民之功也。《語錄》曰：「敬已是包得小學，是徹上徹下工夫。」○又曰：「古人自少小時，便做了敬工夫。故方其洒掃時，加帚之禮。至於學詩、學樂、學舞、學絃誦，皆要專一。且如學射時，心若不在，何以能中？學御時，心若不在，何以使得他馬？書、數皆然。」○又曰：「今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端的純一靜專，然後能致知格物。」是以程子發明格物之道，而必以是爲說焉。不幸過時而後學者，誠能用力於此，以進乎大而不害兼補乎其小，則其所以進者，將不患於無本而不能以自達矣。《語錄》曰：「問：『《大學》首云明德，却不曾說主敬，莫是已具於小學否？』」曰：「然。自小學不傳，伊川却是帶補一敬字。」○又曰：「小學

而今都蹉過了，不能更轉去做得，只據而今地頭便剗住，立定脚跟做去。栽種後來根株，補填前日欠闕。如二十歲覺悟，便從二十歲立定脚跟做去，如三十歲覺悟，便從三十歲立定脚跟做去，便年八九十歲覺悟，亦當據現定剗住，硬塞做出。」○陳氏曰：「程子說一箇主敬工夫，可以補小學之闕。蓋主敬工夫可以收放心而立大本，大本既立，然後大學工夫循序而進，無往不通。大抵立敬之功貫始終，一動靜、合內外，小學大學，皆不可無。」其或摧頽已甚，而不足以有所兼，則其所以固其肌膚之會、筋骸之束，而養其良知良能之本者，亦可以得之於此而不患其失之於前也。顧以七年之病，而求三年之艾，非百倍其功，不足以致之。若徒歸咎於既往，而所以補之於後者又不能以自力，則吾見其扞格勤苦日有甚焉，而身心顛倒，眩瞀迷惑，終無以爲致知力行之地矣，況欲有以及乎天下國家也哉！」《語錄》曰：「失時而

後學，必着如此趨補得許多欠闕處。人一能之，己百之，十能之，己千之。若不如是，悠悠度日，一日不做得一日工夫，如何要補填前面？」曰：「然則所謂敬者，又若何而用力耶？」曰：「程子於此，嘗以主一無適言之矣。」《語錄》曰：「主一只是心專一，不以他念亂之。無適只是不走作。」○又曰：「了這一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千頭萬緒。」○又曰：「主一又是敬字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」○又曰：「且如這事當治不治，當爲不爲，便不是主一了。若主一時，坐則心坐，行則心行，身在這裏，心亦在這裏。」○問：「主一工夫兼動靜否？」曰：「若動時收斂心神在一事上，不胡亂思想，便是主一。」○問：「作事時多不能主一。」曰：「只是心不定。人亦須是定其心，這箇須是習，須涵養本原，則自然別。」○或疑主一則滯，滯則不能周流無窮。曰：「所謂主一者，何嘗滯於一事？不主一，則方理會此事，而心留於彼，這却是滯。」又問：「以大綱言之，有一人焉，方應此事未畢，復有一事至，

則當何如？」曰：「也須是做這一件了，又理會一件，亦無雜然而應之理。但甚不得已，則權其輕重可也。」

○陳氏曰：「主一是心只在此，所主惟一，不二不三。無適是心只在此，亦不之東，亦不之西，亦不之南，亦不之北。然主一即是無適，只展轉相解釋。要分明非於主一之外，又別有無適之功也。」嘗以整齊嚴肅言之矣。《語錄》曰：「整齊嚴肅，是切至工夫說與人。」○問：「主一無適與整齊嚴肅不同否？」曰：「如何有兩樣？只是箇敬。若語言不同，自是那時就那事說。」○陳氏曰：「整齊嚴肅，敬之容。如坐傾側，衣冠落魄，便是不敬。」○又曰：「須是整齊嚴肅，烏有外慢而中不放者。」至其門人謝氏之說，則又有所謂常惺惺法者焉。《語錄》曰：「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是敬。整齊嚴肅固是敬，然心昏昧，燭理不明，雖強把捉，豈得爲敬？」○又曰：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦，爲思慮引去。敬只是自家一箇心常惺惺底不昧，將來別做一事，又豈可指擎踞曲拳，塊然在此而後爲敬？」○又曰：「今人心聳然在此，尚無惰慢之氣，況心常能惺惺者乎？故心常惺

惺，自無客慮。」○問：「佛氏亦有此語？」曰：「其喚醒此心則同，而其爲道則異。吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理。佛氏則空喚醒在此，無所作爲，其異處在此。」○陳氏曰：「是就心地上做工夫處。蓋心常醒在這裏，便常惺惺，恁地活。若不在，便死了。心纔在這裏，則萬理便森然於其中。」尹氏之說則又有所謂其心收斂，不容一物者焉。《語錄》曰：「這心都不着一物，便收斂緊密，都無些子空罅。若這事思量未了，又走做那邊去，心便成兩路。」○又曰：「心主這一事，不爲他事攙亂，便是不容一物也。」觀是數說，足以見其用力之方矣。」《語錄》曰：「程子、謝、尹說敬處，譬如此屋，四方皆人得，若從一方人到這裏，則那三方人處都在這裏了。」○問：「諸說有內外之分否？」曰：「不必分內外，都只一般，只認行着都是敬。」○黃氏曰：「且將自家身心去體察，見得如何是主一無適，如何是整齊嚴肅，如何是常惺惺，如何是其心收斂不容一物。是四者皆以有所畏而然。朱子晚年言敬字之義，惟畏字近之，其意精矣。」○真氏曰：「持敬之道，合三先生之言而用力焉，

然後內外交相養之功始備。」曰：「敬之所以爲學之始者然矣，其所以爲學之終也，柰何？」曰：「敬者，一心之主宰，而萬事之本根也。」陳氏曰：「心之爲物，虛靈知覺，所以爲一身之主宰也。身無此爲之主宰，則四肢百骸皆無所管攝矣。然所以爲心者，又當由我有以主宰之，我若何而主宰之乎？所謂敬者是又一心之主宰也。」知其所以用力之方，則知小學之不能無賴於此以爲始，知小學之賴此以始，則夫大學之不能無賴乎此以爲終者，可以一以貫之而無疑矣。蓋此心既立，由是格物致知，以盡事物之理，則所謂「尊德性而道問學」；由是誠意正心，以脩其身，則所謂「先立其大者而小者不能奪」；由是齊家治國以及乎天下，則所謂「脩己以安百姓，篤恭而天下平」。是皆未始一日而離乎敬也。《語錄》曰：「敬不是閉眼默坐便

爲敬，當格物時便敬以格之，當誠意時便敬以誠之，以至正心脩身，以後節節常要惺覺執持，令此心常在，方是能持敬。」○又曰：「敬字是徹頭徹尾工夫，自格物致知，至治國平天下，皆不外此。」然則敬之一字，豈非聖學始終之要也哉！」《語錄》曰：「敬之一字，乃聖學始終之要。未知者非敬無以知，已知者非敬無以守。」○曰：「然則此篇所謂『在明明德、在新民、在止於至善』者，亦可得而聞其說之詳乎？」曰：「天道流行，發育萬物，《語錄》曰：『發育是理發育之否？』曰：『有這理便有這氣流行發育，理無形體。』其所以爲造化者，陰陽五行而已。」《語錄》曰：「總而言之只是陰陽，分而言之有五。」○黃氏曰：「天道是理，陰陽五行是氣。合而言之，氣即是理，一陰一陽之謂道也。分而言之，理自爲理，氣自爲氣，形而上下是也。」○又曰：「未有五行，只得喚做陰陽，既有五行，則陰陽在五行之中矣。」而所謂陰陽五行者，又必有是理而後有是氣。《文

集》曰：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。」○《語錄》曰：「此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處，氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。」○又曰：「理未嘗離乎氣，然豈無先後？理無形，氣便粗，有查滓。」○黃氏曰：「理氣無先後。謂有是理方有是氣亦可，謂有是氣則是理亦可，其實不可以先後言。但捨氣則理無安頓處，故有是氣則是理。理無迹而氣有形，理無際而氣有限，理一本而氣萬殊，故言理者常先乎氣。深思之，則無不通也。」○蔡氏曰：「先有理後有氣者，形而上爲道，形而下爲器之謂也。有則俱有者，道即器之謂也。蓋不分先後，則理氣不明，不合理氣，則判爲二物。如性之與情，未發已發，自有先後，固不可道性情同時也。然情之本實具於性，非先有此性，而後別生一情，是有此性即有此情也。須著如此兩說。」及其生物，則又必因是氣之聚而後有是形。黃氏曰：「氣虛而形實。虛者聚，而後實者成，如人氣噓呵而能成水也。」故人物之生必得是

理，然後有以爲健順、仁義、禮智之性。《文集》曰：「未分五性時，只謂之健順。及分而言之，則健爲仁、禮，順爲智、義。」○《語錄》曰：「此承上文陰陽五行而言。健，陽也；順，陰也；四者，五行也。分而言之，仁、禮屬陽，義、智屬陰。」○又曰：「健是稟得那陽之氣，順是稟得那陰之氣，五常是稟得五行之理。人物皆稟得健順五常之性，如草木直底硬底，是稟得那剛底，軟底弱底，是稟得那順底。」必得是氣，然後有以爲魂魄、五藏、百骸之身。

陳氏曰：「人始於氣，感則得魂爲先，既而體凝焉，則魄次之。魂主乎動，所以行乎此身之中，隨所貫而無不生也。魄主乎靜，所以實乎此身之中，隨所注而無不定也。故自著者而言之，則口鼻靈於呼吸而不息者，魂也；耳目精於視聽而不散者，魄也。統而言之，則所以貫乎耳目視聽之間，使之常靈而不匱者，亦魂也。」○至於四肢之靈於舉履，五臟六腑之靈於傳送，凡氣之所貫，常發越而有生意者，皆魂也。所以注乎

① 「魂」，原作「魄」，今據《北溪大全集》卷十二改。下「魂」字同。

口鼻呼吸之間，使之常精而不爽者，亦魄也。至於四肢之精於舉履，五臟六腑之精於傳送，凡體之所注，各凝實而有定理者，皆魄也。」周子所謂「無極之真，二五之精，妙合而凝」者，正謂是也。

《太極圖解》曰：「真以理言，無妄之謂也。精以氣言，不二之名也。」○《語錄》曰：「無極是理，二五是氣，無極之理便是性。性爲之主，而二氣五行經緯錯綜於其間也，凝只是此氣結聚自然生物，若不如此結聚，亦何由造化得萬物出來。」然以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊。以其氣而言之，則得其正且通者爲人，得其偏且塞者爲物，是以或貴或賤而不能齊也。

《語錄》曰：「以理言之則無不全，以氣言之則不能無偏。」○又曰：「二氣五行交感萬變，故人物之生有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生。自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞。物得其偏，故是理塞而無所知。且如人頭圓象天，足方象地，平生端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物

受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者不過只通得一路，人則無不知，無不能。」彼賤而爲物者，既枯於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。《語錄》曰：

「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多，如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」唯人之生，乃得其氣之正且通者，而其性爲最貴，故其方寸之間虛靈洞徹，萬理咸備。陳氏曰：「此八字，只是再詳虛靈不昧而具萬理之義。」○又曰：「虛靈洞徹，蓋理與氣合而有此妙用爾，非可專指氣。如心恚底人，只有其氣存，何故？昏迷顛錯，無此虛靈洞徹底意耶。」蓋其所以異於禽獸者，正在於此。《語錄》曰：「人物之所以異，只是爭這些子，若更不能存得，則與禽獸無以異矣。」而其所以可爲堯、舜，而能參天地以贊化育者，亦不外焉。《語錄》曰：「初言人之所以異於禽獸者，至下須是見己之所以參化育者。」是則所謂明德者也。愚謂：此人之所以獨謂之明德而

物不得與者也。然其通也，或不能無清濁之異，其正也，或不能無美惡之殊。《語錄》

曰：「天地之氣有清有濁，若值得晦暗昏濁底氣，這便不好了。」○又曰：「人雖皆是天地之正氣，但袞來袞去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，纔是有形之物，便自有美惡也。」○黃氏曰：「美惡是有生之初便分了，非以性言，是以氣言。譬如玉之與石，則美惡固分，而玉之中又有美惡分焉。」○或疑通如何有濁？正如何有惡？愚謂通塞偏正，蓋判人物之大分而言，其清濁美惡，又就人中分別。故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖，又有不能同者。《文集》曰：「問：『智愚賢不肖是所稟之氣有清濁美惡之不同也，不歸於所稟而歸於所賦，何耶？』」曰：「賦猶俗語云分俵均敷之意。」○《語錄》曰：「問：『世間有人聰明通曉，^①是稟其氣之清者矣，然却所謂過差，或流而爲小人之歸者。又有爲人賢而不甚聰明通曉，何也？』」曰：「《或問》中所謂又有智愚賢不肖之殊是也。蓋其所賦之質，便有此四樣。聰明曉事者，^②智也；而或不賢，便是稟賦中

欠了清和溫恭之德。又有人極溫和而不甚曉事，便是賢而不智。爲學便是克化，教此等氣質令恰好耳。」○必其上智大賢之資，乃能全其本體而無少不明，其有不及乎此，則其所謂明德者，已不能無蔽而失其全矣。《語錄》

曰：「上知，生知之資，是氣清明純粹而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，^③又有所蔽，須是痛加工夫。」○況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！真氏曰：「既有知識，與外物接，耳目鼻口之私欲一勝，則本心爲其所奪，遂流於不

①「聰」，原誤作「總」，據《朱子語類》卷十七并參據下文改。

②「事」，原誤作「了」，據《朱子語類》卷十七改。

③「偏」，原誤作「備」，據《朱子語類》卷四改。

善。」二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知者不過情欲利害之私而已。是則雖曰有人之形，而實何以遠於禽獸。雖曰可以爲堯、舜而參天地，而亦不能有以自充矣。然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。《語錄》曰：「這些覺如擊石之火，只是些子，纔引着便可以燎原。若必欲等大覺了，方去格物致知，如何等得這般時節？那箇覺是物格知至了，大徹悟到恁地時，事都了。若是介然之覺，一日之間，其發也無時無數，只要人識認得，操持充養將去。」○又曰：「便是物欲昏蔽之極，也無時不醒覺。只是醒覺了自放過去，不曾存得耳。」是以聖人施教，既已養之於小學之中，而後開之以大學之道。其必先之以格物、致知之說

者，所以使之即其所養之中，而因其所發以啓其明之之端也。繼之以誠意、正心、脩身之目者，則又所以使之因其已明之端而反之於身，以致其明之之實也。《語錄》曰：「如格物、致知、誠意、正心、脩身五者，皆明明德之事。格物、致知，便是要知得分明；誠意、正心、脩身，便是要行得分明。」夫既有以啓其明之之端，而又有以致其明之之實，則吾之所得於天而未嘗不明者，豈不超然無有氣質物欲之累，而復得其本體之全哉！是則所謂『明明德』者，而非有所作爲於性分之外也。《語錄》曰：「性分是以理言之，此理聖愚賢否皆同。」然其所謂明德者，又人人之所同得，而非有我之得私也。《語錄》曰：「此箇道理人人有之，不是自家可專獨之物。」向也俱爲物欲之所蔽，則其賢愚之分固無以大相遠者。今吾既幸有以自

明矣，則視彼衆人之同得乎此而不能自明者，方且甘心迷惑沒溺於卑污苟賤之中而不自知也，豈不爲之惻然而思有以救之哉！故必推吾之所自明者以及之。葉氏曰：「己德既明，視他人之悖理傷道者，未嘗不惻然于中，又必以我之既明，開彼之未明。」始於齊家，中於治國，而終及於平天下。問：「齊家、治國、平天下中，所以新之道，是只自明其明德而人自觀感爲善耶？或亦須有施爲，如禮樂刑政之類？」陳氏曰：「二者皆不可偏廢。」使彼有是明德而不能自明者，亦皆有以自明而去其舊染之污焉，是則所謂「新民」者，而亦非有所付畀增益之也。陳氏曰：「新與舊對，明者暗，則舊矣。今爲之開導誘掖，使之改過遷善，去其舊染之污，又成一箇新底，然亦不過復明其本然之德爾。」然德之在己而當明，與其在民而當新者，則又皆非人力之所爲，而吾

之所以明而新之者，又非可以私意苟且而爲也。《語錄》曰：「苟且如何得會到極處。」是其所以得之於天而見於日用之間者，固已莫不各有本然一定之則。真氏曰：「則者，法則也。天下之理，皆天實爲之，莫不有一定之法，非人力所可增損，故曰則。」程子所謂以其義理精微之極，有不可得而名者，故姑以至善目之。《語錄》曰：「這是他見得十分極至。」

○陳氏曰：「所謂姑以至善目之者，所以極形容其精微爾，非謂精微之不爲善，而借此以形容之也。」而傳所謂君之仁、臣之敬、子之孝、父之慈、與人交之信，乃其目之大者也。陳氏曰：「自其大者言之，如仁、敬、慈、孝，即君臣、父子所當止之處。自其小者言之，如足容重、手容恭，重與恭即手足所當止之處。視思明、聽思聰，聰與明亦視聽所當止之處。」衆人之心固莫不有是，而或不能知，學者雖或知之，而亦鮮能必至

於是而不去，此爲大學之教者，所以慮其理雖粗復而有不純，己雖粗克而有不盡，且將無以盡夫脩己治人之道，故必指是而言，以爲明德、新民之標的也。欲明德而新民者，誠能求必至是，而不容其少有過不及之差焉，則其所以去人欲而復天理者，無豪髮之遺恨矣。《語錄》曰：「明德、新民，初非是人力私意所爲，本自有一箇當然之則，過之不可，不及亦不可，須是要到當然之則田地而不遷，此方是止於至善。」大抵《大學》一篇之指，總而言之，不出乎八事，而八事之要，總而言之，又不出乎此三者，此愚所以斷然以爲《大學》之綱領而無疑也。然自孟子没而道學不得其傳，世之君子，各以其意之所便者爲學，於是乃有不務明其明德而徒以政教法度爲足以新民者，《語錄》曰：「如管仲之徒便是。」又有愛

身獨善，自謂足以明其明德而不屑乎新民者，《語錄》曰：「如佛老便是。」又有略知二者之當務，顧乃安於小成，狃於近利而不求止於至善之所在者，《語錄》曰：「如王通於己分上亦甚脩飾，其論爲治本末亦有條理，甚有志於斯世，只是規模淺狹，不曾就本原上着功，便做不徹。」是皆不考乎此篇之過，其能成己成物而不謬者鮮矣。」○曰：「程子之改親爲新也，何所据？子之從之，何所考而必其然耶？且以己意輕改經文，恐非傳疑之義，奈何？」曰：「若無所考而輒改之，則誠若吾子之譏矣。今親民云者，以文義推之則無理，新民云者，以傳文考之則有据。程子於此，其所以處之者，亦已審矣。矧未嘗去其本文，而但曰某當作某，是乃漢儒釋經不得已之變例，而亦何害於傳疑耶？若必以不改

爲是，則世蓋有承誤踵訛，心知非是而故爲穿鑿附會，以求其說之必通者矣。其侮聖言而誤後學也益甚，亦何足取以爲法耶？」

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。后，與後同。後放此。

止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。《語錄》曰：「知止只是識得一箇去處，既已識得，即心中便定，更不他求。如求之彼，又求之此，即是未定。」○黃氏曰：「如知君止於仁，則胸中定以仁爲向。」○葉氏曰：「心之所之，只管望那道理邊，而他物不足以搖之。」靜，謂心不妄動。《語錄》曰：「靜則外物自然無以動其心。」安，謂所處而安。《語錄》曰：「安則所處而皆當，看扛做那裏去，都移易他不得。」○又曰：「靜謂遇物來能不動，安謂隨所寓而安。安蓋深於靜也。」○潘氏曰：「靜謂未有事之時，此心常虛靜而不妄動。安謂當事物之來，隨其所處，安閑而不亂。」慮，謂處事精詳。《語錄》曰：「慮是見於應事處。」

○又曰：「慮者，思之精審。」○又曰：「是思之重複詳察者。」得，謂得其所止。陳氏曰：「得以實諸己而言，乃實得其所當止之地而止之。」

或問：「『知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。』何也？」曰：「此推本上文之意，言明德、新民，所以止於至善之由也。蓋明德、新民，固皆欲其止於至善，然非先有以知夫至善之所在，則不能有以得其所當止者而止之。如射者固欲其中夫正鵠，然不先有以知其正鵠之所在，則不能有以得其所當中者而中之也。」《語錄》曰：「真箇是知得到至善處，便會到能得地位。」知止云者，物格知至，而於天下之事，皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。陳氏曰：「物果格而無一理之不到，知果至而無一見之不盡，則於天下之事，所謂至善所當止者，皆灼然有以知

之矣。」能知所止，則方寸之間，事事物物，皆有定理矣。《語錄》曰：「問：『注謂知之則志有定向，《或問》謂能知所止，則方寸之間，事事物物，皆有定理矣，語似不同。』」曰：「只一般。」○又曰：「知得到時，見事物上各有箇合當底道理。」理既有定，則無以動其心，而能靜矣。《語錄》曰：「定是理，靜在心，既定於理，心便會靜，若不定於理，則此心只是東走西去。」○陳氏曰：「理既有定，則心之所主更無外慕，凡外物皆無以動之，而能靜矣。」心既能靜，則無所擇於地而能安矣。《語錄》曰：「這箇本只是一意，但靜是就心上說，安是就身上說。今人心才不得靜時，雖有意在安頓那物事，自是不安。」○又曰：「既見得事物有定理，而此心恁地寧靜了，看處在那裏，在這邊也安，在那邊也安，在富貴也安，在貧賤也安，在患難也安。」能安則日用之間，從容閒暇，事至物來，有以揆之而能慮矣。陳氏曰：「身既能安，則向者知所當止之事物，或接乎吾前，而吾從容以應之，自能精於慮而不錯

亂矣。」能慮則隨事觀理，極深研幾，無不各得其所止之地而止之矣。《語錄》曰：「極深研幾，是更審一審，當時下得四字未子細，要之只着得研幾字。」○又曰：「到得臨事，又須研幾審處，方能得所止。」然既真知所止，則其必得所止，固已不甚相遠。《語錄》曰：「只是分箇知與得。知在外，得便在我。」○又曰：「某事當如此，某事當如彼，如君當仁，此是知止。事至物來，對着胸中恰好底道理，將這箇去應他，此是得其所止。」其間四節，蓋亦推言其所以然之故，有此四者，陳氏曰：「定、靜、安、慮四節，只是就此一事中間細破。」非如孔子之志學以至從心，孟子之善信以至聖神，實有等級之相懸，為終身經歷之次序也。」《語錄》曰：「也不是無等級，中間許多只是小階級，無那大階級。如志學至從心，中間許多便是大階級，步却闊。知止至能得，只如志學至立相似，立至不惑相似。能靜安大抵皆相類，只是就中間細分恁地。」

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

明德爲本，新民爲末。知止爲始，能得爲終。三山陳氏曰：「新民者，自明德而推也。己德不明，

未有能新民者，此明明德所以爲新民之本。能得者，原於知止而後致也，苟始焉不知止於至善，亦未見其卒於有得矣。此知止所以爲能得之始。」本始所先，末終所後。三山陳氏曰：「曰知所先後云者，又以承本末終始而言，蓋本與始所當先者也，未與終所當後者也。」此結上文兩節之意。

或問：「『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』何也？」曰：「此結上文兩節之意也。明德、新民，兩物而內外相對，故曰本末。《語錄》曰：『明德、新民是物，明德是理會己之物，新民是理會天下之萬物。以己之一物對天下萬物，便有箇內外本末。』知止、能得，一事而首尾相因，故曰終始。《語錄》曰：『知止、能得是事，有箇首尾。如耕便種，種便耘，

到秋成後便斂，這是事有箇首尾如此。」誠知先其

本而後其末，先其始而後其終也，則其進爲有序，而至於道也不遠矣。」《語錄》

曰：「言知功夫先後次第，則進爲有序，不忽近務遠，處下窺高，而其人道爲不遠矣，所謂至道之近也。」○

黃氏曰：「知所先後，方是曉得爲學之序，未能遂得夫道也。然既知其進爲之序，則有至之階矣，故云去道不遠。」

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。治，平聲。後放此。

明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。陳氏曰：「明德本在我之物，而曰明明德於天下者，蓋人皆有是德，欲使天下之人皆有以明其明德也。乃直指全提，蓋總大學之要，又在乎此也。」○真氏曰：「天下之人皆得其本心，皆復其本性，故曰『明明德於

天下」，見得須是天下之人皆明其明德。」心者，身之所主也。《文集》曰：「心則人之所以主於身而具是理者也。」○又曰：「其主伊何？神變不測，發揮萬變，立此人極。」誠，實也。《語錄》曰：「誠是自然底實。」○又曰：「是天理之實然，更無纖毫作爲。」○黃氏曰：「誠即是實。如一箇物，透頭透尾，裏面充足，無一豪空闕處。」意者，心之所發也。《語錄》曰：「心言其統體，意是就其中發出。」○陳氏曰：「意比心，則心大意小。心以全體言，意只是就全體上發起一念慮處。」實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。《語錄》曰：「爲善之意稍有不實，照管稍有不到處，便爲自欺。」○又曰：「只是一箇心，便是誠。纔有兩心，便自欺。」致，推極也。《語錄》曰：「致，如以手推送去之謂。」知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。《語錄》曰：「人各有箇知識，須是推致而極其至，不然半上落下，終不濟事。」○黃氏曰：「《章句》本云『欲其所知無不切也』，今改切作盡。切與盡，意思自別。以致字文義觀之，則恐當爲盡。一物之中，固不可使有不知

之理。萬物之中，亦不可使有不窮之物。」格，至也。《語錄》曰：「所謂實到得那地頭。」物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。《語錄》曰：「謂於事物之理各極其至，窮到盡頭。若是裏面核子未破，便是未極其至也。」○又曰：「有一物便有一理。窮得到後，觸事觸物皆撞着這道理。事君便遇忠，事親便遇孝，居處便恭，執事便敬，以至在與倚衡，無往不見這箇道理。」○又曰：「窮理上須見得十分徹底，窮到極處，須是見得第一着方是。不可到第三第四着，便休了。」○陳氏曰：「窮至事物之理，表裏灼無遁情，如親到而見其然。」此八者，大學之條目也。

或問：「『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。』何也？」曰：「此言大學之序，其詳如此，蓋綱領之條目也。格物、致知、誠意、正心、修

身者，明明德之事也。齊家、治國、平天下者，新民之事也。《語錄》曰：「就此八者理會得透徹，明德、新民都在這裏。」格物、致知，所以求知至善之所在。自誠意以至於平天下，所以求得夫至善而止之也。《語錄》曰：「格物、致知，是求知其所止。誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，是求得其所止。物格、知至，是知所止。意誠、心正、身修、家齊、國治、天下平，是得其所止。」所謂明明德於天下者，自明其明德，而推以新民，使天下之人，皆有以明其明德也。人皆有以明其明德，則各誠其意，各正其心，各脩其身，各親其親，各長其長，而天下無不平矣。《文集》曰：「問：『此處只言誠意、正心、脩身，而不及致知，又益以親親、長長，而不及齊家、治國、平天下。』」曰：「致知所以明之親親、長長，即齊家之大者。」○問：「自昔明明德於天下者，亦須由格物致知功夫，次第曲折，然後始能自明其明德也。今使天下之人皆有以明其明

德，便能各誠其意，各正其心，各脩其身，各親其親，各長其長，而格物致知之功略不煩於用力焉。豈不墮於不擇其本，而直圖其末之弊。」曰：「若欲正心誠意，須是格物致知。然若說道各格其物，各致其知，則似不成言語，只得如此說過。如云『壹是皆以脩身爲本』，豈是刪了上四事耶？」然天下之本在國，故欲平天下者，必先有以治其國。國之本在家，故欲治國者，必先有以齊其家。家之本在身，故欲齊家者，必先有以脩其身。至於身之主，則心也。一有不得其本然之正，則身無所主，雖欲勉強以脩之，亦不可得而脩矣。故欲脩身者，必先有以正其心。《文集》曰：「心之爲物，至虛至靈，神妙不測，常爲一身之主，以提萬事之綱而不可有頃刻之不存者也。一不自覺，而馳驚飛揚以徇物欲於軀殼之外，則一身無主，萬事無綱，雖其俯仰顧盼之間，蓋已不自覺其身之所在。」而心之發則意也，一有私欲雜乎其中，而爲善去惡或有未

實，則心爲所累，雖欲勉強以正之，亦不可得而正矣。故欲正心者，必先有以誠其意。《語錄》曰：「心無形影，教人如何撐拄？須

是從心之所發處下手，先須去了許多惡根。如人家裏有賊，先去了賊，方得家中寧。如人種田，不先去了草，如何下種？」若夫知，則心之神明，妙衆理而宰萬物者也。《語錄》曰：「神是恁地精彩，明是恁地光明。」○又曰：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知，去知彼道理也。道理固本有，用知方發得出來，若無知，道理何從而見？所以謂之妙衆理，猶言能運用衆理也。運用字有病，故只下得妙字。」○問：「知如何宰物？」曰：「無所知覺則不足以宰制萬物。要宰制他，也須是知覺。」○問：「宰萬物，是主宰之宰，宰制之宰？」曰：「主便是宰，宰便是制。」○問：「《孟子集注》中言「心者，具衆理而應萬物」，比「妙衆理宰萬物」如何？」曰：「妙字稍精彩，但具字平穩。」○黃氏曰：「理是不動底物，不着妙字，如何發得許多理出來？」人莫不有，而或不能使其表

裏洞然，無所不盡，則隱微之間，真妄錯雜，雖欲勉強以誠之，亦不可得而誠矣。故欲誠意者，必先有以致其知。《語錄》曰：「四方八面都見得周匝無遺，是表，又要逼就身上來，無一豪之不盡，是裏。」○陳氏曰：「致知言表裏洞然，以心之內外而言。」○又曰：「知不致則無以識是非善惡之真，將從何而趨？從何而舍？必有錯認人欲作天理而不自覺者。」○三山陳氏曰：「欲意之誠，而不始於致知，則有善否未明，而誤於所向者多矣。」致者，推致之謂，如「喪致乎哀」之致，言推之而至於盡也。三山陳氏曰：「推之而至於盡，有所用力之辭。」至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。《語錄》曰：「所以然之故，只是上面一層，如君之所以仁，蓋君是箇主腦，人民、土地皆屬他管，自是用仁愛。試不仁愛看，便行不得。非是說爲君了，不得已用仁愛，自是理合如此。又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，

其恩愛相屬，自有不期然而然者。其他大倫皆然，皆天理使之如此。」○又曰：「如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何却須要孝，從兄如何却須要弟，此即所以然之故。」人莫不知，而或不能使其精粗隱顯，究極無餘，則理所未窮，知必有蔽，雖欲勉強以致之，亦不可得而致矣。故致知之道在乎即事觀理，以格夫物。陳氏曰：「格物，言精粗本末究極無餘，方周匝物之曲折。」○葉氏曰：「但能隨事觀理，盡與理會將過，卒之天下事物之理，不惟知得一件兩件，若隱若顯，蓋將無所不知矣。一事一物之間，不惟知得一分兩分，若精若粗，蓋將無所不知矣。」格者，極至之謂，如「格于文祖」之格，言窮之而至其極也。三山陳氏曰：「窮之而至其極，身至此處之辭。」此大學之條目，聖賢相傳，所以教人爲學之次第，至爲纖悉。然漢魏以來，諸儒之論，未聞有及之者。至唐韓子，乃能援以爲說，而見於《原道》之

篇，則庶幾其有聞矣。然其言極於正心、誠意，而無曰致知、格物云者，則是不探其端，驟語其次，亦未免於擇焉不精，語焉不詳之病矣，何乃以是而議荀、揚哉！」《語錄》曰：「《原道》中舉《大學》，却不說致知格物一句。蘇氏《古史》舉《中庸》『不獲乎上』，却不說『不明乎善，不誠乎身』二句，這樣底都是箇無頭學問。」

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。治，去聲。後放此。

物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。《文集》曰：「物格猶可以一事言，知至則指吾心所可知處，不容更有未盡矣。」○《語錄》曰：「物格是要得外面無不盡，知至是裏面亦清徹無不盡。」○又曰：「如親其所親，長其所長，而不能推之於天下，則是不能盡之於外。欲親其所親，欲長其所長，而自家裏面有所不到，則是不能盡之於內。須是外

無不周，內無不具，方是知至。」○又曰：「若知一而不知二，知大而不知細，知高遠而不知幽深，皆非知之至也。」知既盡，則意可得而實矣，《語錄》曰：「知得此理盡，則此簡意便實，若有知未透處，這裏面黑了。」意既實，則心可得而正矣。《語錄》曰：「意誠後推盪得查滓靈利，心盡是義理。」脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。

或問：「『物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』何也？」曰：「此覆說上文之意也。物格者，事物之理各有以詣其極而無餘之謂也。理之在物者，既詣其極而無餘，則知之在我者，亦隨所詣而無不盡矣。陳氏曰：『天下事物，無一之不格，幽明巨細，有

以洞灼其表裏，其知之至也，瑩萬理於胸中。是極其所真是而不可移，非極其所真非而不容易。善極其本之所由來而無不徹，惡極其幾之所從起而無少遁。」知無不盡，則心之所發，能一於理而無自欺矣。意不自欺，則心之本體，物不能動而無不正矣。心得其正，則身之所處，不至陷於所偏而無不脩矣。陳氏曰：

「『物果格，知果至，由是而往，則意極其誠而無一念之或欺，心極其正而無一息之不存，身極其脩而無一動之或偏矣。』身無不脩，則推之天下國家，亦舉而措之耳，豈外此而求之智謀功利之末哉！」陳氏曰：「大要自脩身而上，工夫最難，自齊家而下，工夫却易，至於治國平天下，特舉而措之耳。」曰：「篇首之言明明德，以新民爲對，則固專以自明爲言矣。後段於平天下

①「靈利」，二字原脫；「心盡」，原作「盡心」；「是」上，原衍「總」字。均據《朱子語類》卷十五補正。

者，復以明明德言之，則似新民之事亦在其中。何其言之不一，而辨之不明邪？」曰：「篇首三言者，《大學》之綱領也。而以其賓主對待先後次第言之，則明明德者，又三言之綱領也。至此後段，然後極其體用之全而一言以舉之，陳氏曰：『此書首三言固當無所不盡，而所謂明明德者，又通爲一篇之統體。』以見夫天下雖大，而吾心之體無不該；事物雖多，而吾心之用無不貫。陳氏曰：『體具於方寸之間，萬理無所不備，而無一物能出乎是理之外；用發於方寸之間，萬事無所不貫，而無一理不行乎其事之中。此心之所以爲妙。』蓋必析之，有以極其精而不亂，然後合之，有以盡其大而無餘。愚案：朱子嘗言道體之全，渾然一致，而精粗本末之分粲然於其中，此聖賢之言所以或離或合，而乃所以爲道體之全也。若不知此，則卒爲無星之秤，無寸之尺而已，正是此意。此又言之序也。」

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。

壹是，一切也。《語錄》曰：「一切，如以刀切物，取其整齊。」正心以上，皆所以脩身也。齊家以下，則舉此而錯之耳。葉氏曰：「八者條目，脩身居中。凡格物、致知、正心、誠意，許多工夫皆所以脩身，而齊家、治國、平天下，則又因此身之既脩而推之耳。」其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

本，謂身也。所厚，謂家也。《文集》曰：「所厚，謂父子兄弟骨肉之恩，理之所當然，而人心之不能已者。」此兩節，結上文兩節之意。《文集》曰：「《大學》條目凡八事，而章末獨以脩身、齊家二事結之，亦猶前章知所先後之云，而旨益深矣。」

或問：「『自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。』何也？」曰：「此結上文兩節之意也。以身

對天下國家而言，則身為本，而天下國

家為末。《語錄》曰：「脩身是對天下國家說，云此

是本，此是末。」以家對國與天下而言，則其

理雖未嘗不一，然其厚薄之分，亦不容

無等差矣。三山陳氏曰：「所厚者家也，國與天

下，本非所薄，自家言之，則為薄耳。」故不能格物

致知，以誠意正心而脩其身，則本必亂，

而末不可治。三山陳氏曰：「脩身者，自格物、致

知、誠意、正心而積也。不如是，則身不可脩。身之不

脩，則其本亂矣。本之既亂，如天下國家何？」不親

其親，不長其長，則所厚者薄，而無以及

人之親長，此皆必然之理也。三山陳氏曰：

「事父母而不能孝，事兄長而不能弟，則是於其所厚者

薄矣。所厚者猶薄，奚望其親天下之親，長天下之長

哉？」孟子所謂「於所厚者薄，無所不薄」，

其言蓋亦本於此云。」○曰：「治國平天

下者，天子諸侯之事也，卿大夫以下，蓋

無與焉。今《大學》之教，乃例以明明德

於天下為言，豈不為思出其位，犯非其

分，而何以得為為己之學哉？」曰：「天

之明命，有生之所同得，非有我得私

也。是以君子之心，豁然大公，其視天

下，無一物而非吾心之所當愛，無一事

而非吾職之所當為，雖或勢在匹夫之

賤，而所以堯舜其君，堯舜其民者，亦未

嘗不在其分內也。《語錄》曰：「小事大事，只是

道我合當做，便如此做。」○又曰：「那箇事不是分內

事。」又況大學之教，乃為天子之元子、衆

子、公、侯、卿大夫、士之適子，與國之俊

選而設，是皆將有天下國家之責而不可

辭者，則其所以素教而預養之者，安得

不以天下國家為己事之當然，而預求有

以正其本、清其原哉！《語錄》曰：「所謂天下

之事皆我之所當為者，只恁地強信不得，須是學問到

那田地，經歷磨煉多後，方信得過。」後世教學不明，爲人君父者慮不足以及此，而苟徇於目前，是以天下之治日常少，亂日常多，而敗國之君，亡家之主，常接迹於當世，亦可悲矣！論者不此之監，而反以聖法爲疑，亦獨何哉？大抵以學者而視天下之事，以爲己事之所當然而爲之，則雖甲兵、錢穀、籩豆、有司之事，皆爲己也。《語錄》曰：「學者須是爲己。聖人教人，只在《大學》明明德上。以此立心，則如今端己斂容，亦爲己也；讀書窮理，亦爲己也；做得一件事是實，亦爲己也。」○又曰：「如甲兵、錢穀、籩豆、有司，當自家理會便理會，不是爲別人了理會。」以其可以求知於世而爲之，則雖割股、廬墓、弊車、羸馬，亦爲人耳。《語錄》曰：「纔說要人知，便是有所爲。」○又曰：「如割股、廬墓，一則是不忍其親之病，一則是不忍其親之死，這都是爲己。若因要人

知了去恁地，便是爲人。」善乎張子敬夫之言曰：「爲己者，無所爲而然者也。」此其語意之深切，蓋有前賢所未發者，學者以是而日自省焉，則有以察乎善利之間，而無豪釐之差矣。」《語錄》曰：「無所爲只是見得自家合當做，不是要人道好。」○又曰：「張子此言，與孟子性善養氣之論同功。」

右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。舊本頗有錯簡，今因程子所定，更考經文，別爲序次如左。凡千五百四十六字。

凡傳文，雜引經傳，若無統紀，然文理接續，血脉貫通，深淺始終，至爲精密。熟讀詳味，久當見之，今不盡釋也。《語錄》曰：「《大學》諸傳，有解經處，有只引經傳贊揚處，其意只是提起一事，使人讀着常惺惺

底。」○葉氏曰：「古人只將經傳中句語排列，以發明其旨，中間義理却自貫通。」

或問：「子謂正經蓋夫子之言，而曾子述之，其傳則曾子之意，而門人記之。何以知其然也？」曰：「正經辭約而理備，言近而指遠，非聖人不能及也，然以其無他左驗，且意其或出於古昔先民之言也，故疑之而不敢質。至於傳文，或引曾子之言，而又多與《中庸》、《孟子》者合，則知其成於曾子門人之手，而子思以授孟子無疑也。蓋《中庸》之所謂明善，即格物致知之功；其曰誠身，即誠意、正心、脩身之效也。《中庸》或問曰：「擇善所以明善，固執所以誠身。擇之之明，則《大學》所謂物格而知至也；執之之固，則《大學》所謂意誠而心正身脩也。」孟子之所謂知性者，物格也；盡心者，知至也；存心、養性、脩身者，誠

意、正心、脩身也。《語錄》曰：「物字對性字，知

字對心字。」○又曰：「物理之極處無不到，知性也。

吾心之所知無不盡，盡心也。」○又曰：「知得到時，必

盡我這心去做。如事君必要極於忠，爲子必要極於

孝，不是備禮如此，既知得到這裏，若於心有些子未盡

處，便打不過，便不足。」其他如謹獨之云，不

慊之說，義利之分，常言之序，亦無不脗

合焉者。故程子以爲孔氏之遺書，學者

之先務，而《論》、《孟》猶處其次焉，亦可

見矣。」曰：「程子之先是書而後《論》、

《孟》，又且不及乎《中庸》，何也？」曰：

「是書垂世立教之大典，通爲天下後世

而言者也。《論》、《孟》應機接物之微

言，或因一時一事而發者也。是以是書

之規撫雖大，然其首尾該備而綱領可

尋，節目分明而工夫有序，無非切於學

者之日用。陳氏曰：「《大學》規模廣大而本末不

遺，節目詳明而始終不紊，學者所當最先講明者。」《論》、《孟》之爲人雖切，然而問者非一人，記者非一手，或先後淺深之無序，或抑揚進退之不齊，其間蓋有非初學日用之所及者，此程子所以先是書而後《論》、《孟》。蓋以其難易緩急言之，而非以聖人之言爲有優劣也。至於《中庸》，則又聖門傳授極致之言，尤非後學之所易得而聞者，故程子之教，未遽及之，豈不又以爲《論》、《孟》既通，然後可以及此乎？蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》、《孟》，無以融貫會通，而極《中庸》之歸趣。然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉！以是觀之，則務講學者固不可不急於四書，而讀四書者又不

可不先於《大學》，亦已明矣。《文集》曰：「看《大學》首尾貫通，都無所疑，然後可讀《語》、《孟》，又無所疑，然後可讀《中庸》。」○又曰：「先看《大學》，次《語》、《孟》，次《中庸》。果然下工夫，句句字字，涵泳切己，看得透徹，一生受用不盡。只怕人不下工夫，雖多讀古人書，無益。書只是明得道理，却要人做出書中所說聖賢工夫來。若果看此數書，他書可一見而決矣。」○陳氏曰：「讀書次序，自有其要。先須《大學》，以爲人德之門，以其中說明明德、新民，具有條理，實群經之綱領也。次則《論語》，以爲操存涵養之實。又其次則《孟子》，以爲體驗充廣之端。三者既通，然後會其極於《中庸》。」今之教者，乃或棄此不務，而反以他說先焉，其不溺於虛空，流於功利而得罪於聖門者，幾希矣。」

《康誥》曰：「克明德。」

《康誥》、《周書》。克，能也。《語錄》曰：「此克字雖訓能字，然克字比能字有力。」○真氏曰：「要切處在

克之一字。」

《大甲》曰：「顧諟天之明命。」大，讀作泰。諟，古是字。

《大甲》，《商書》。顧，謂常目在之也。《語

錄》曰：「目在，如目存之，常知得有此理，不是親眼看，只要常常提撕在這裏，莫使他昏昧了。」○又曰：「常在視瞻之間，存之而不忘。」○又曰：「常要看，教他光明燦爛，昭然在目前。」○問：「天命至微，恐不可目在之，想只是顧其發見處。」曰：「只是見得長長地在面前樣，豈是有物可見。」諟，猶此也，《語錄》曰：「顧諟，是看此也。」或曰審也。《語錄》曰：「諟是詳審，顧諟乃見得子細。」天之明命，即天之所以與我，而我之所以爲德者也。愚謂：自天所與而言，則曰命。自我之所得而言，則曰德。常目在之，則無時不明矣。

《帝典》曰：「克明峻德。」峻，《書》作俊。

《帝典》，《堯典》，《虞書》。峻，大也。

皆自明也。

結所引書，皆言自明己德之意。

右傳之首章，釋「明明德」。

此通下三章，至「止於信」，舊本誤在「沒世不忘」之下。

或問：「一章而下，以至三章之半，鄭本元在『沒世不忘』之下，而程子乃以次於『此謂知之至也』之文，子獨何以知其不然，而遂以爲傳之首章也？」曰：「以經統傳，以傳附經，則其次第可知，而二說之不然，審矣。」三山陳氏曰：「以文勢與經傳之次序相統而知之。」○曰：「然則其曰『克明德』者，何也？」曰：「此言文王能明其德也。蓋人莫不知德之當明而欲明之，然氣稟拘之於前，物欲蔽之於後，是以雖欲明之，而有不可克也。真氏曰：『明德人所同有，其所以爲聖愚之分者，但以克明與不能明之異爾。常人所以不能明者，一則以氣稟昏弱之故，二則以物欲蔽塞之故。雖是蔽塞之餘，若一旦悔悟，欲自明其

德，亦無不可者，患在自暴自棄而不肯爲耳。」文王之心，渾然天理，亦無待於克之而自明矣。然猶云爾者，亦見其獨能明之而他人不能，又以見夫未能明者之不可不致其克之之功也。」愚謂：文王自誠而明者，故其心渾然天理，表裏澄瑩，不待克之而自明。若大賢而下，未能如文王，則不可無克之之功矣。○曰：

「顧諟天之明命，何也？」曰：「人受天地之中以生，故人之明德非他也，即天之所以命我而至善之所存也，是其全體大用，蓋無時而不發見於日用之間。」《語錄》曰：「體用元不相離。此身是體，動作處便是用；天是體，萬物資始處便是用；地是體，萬物資生處便是用。」○陳氏曰：「於寂然不動之時，則合萬殊爲一本，而渾然之全體常昭融於方寸間；及感而遂通之際，則散一本爲萬殊，而縱橫曲直，莫非大用之所流行。」○又曰：「天理本體常生生而無一息之已，而其大用亦無一息不流行乎日用之間。」○真氏曰：「全體言性之

本體，渾然全備，仁、義、禮、智、信是也。大用言性之發用出來者，惻隱、羞惡、辭遜，是非之端是也。一人惟不察於此，是以汨於人欲而不知所以自明，常目在之，而真若見其「參於前」、「倚於衡」也，《語錄》曰：「若見其參於前而倚於衡，此豈有物可見？但是凡人不知省察，常行日用每與是德相忘，亦不自知其有是也。今所謂顧諟者，只是心裏常常存着此理在。一出言，則言必有當然之則，不可失也；一行事，則事又有當然之則，不可失也。不過如此耳，初豈實有一物之可以見其形象邪！」則成性存存而道義出矣。」《語錄》曰：

「成性如名，明德如表德相似，天命都一般。」○又曰：「成性，不曾作壞底。存謂常在這裏，存之又存。」○真氏曰：「言天之與我者，自有混成之性，如今俗言見成渾淪之物是也。我但當存之又存，不令頃刻失之，則天下之道義無不從此出。道義如事君忠，事親孝，事長弟之類皆是。」○又曰：「人只要存得這些，便見得此性發出底都是道理。若不存得這些，待做出，那箇會合道理！」曰：「『克明俊德』，何也？」

曰：「言堯能明其大德也。」陳氏曰：「明德而至於大，如光被四表，使天下之人皆在吾盛德輝光之內。」○曰：「是三者，固皆自明之事也，然其言之亦有序乎？」曰：「《康誥》通言明德而已。《大甲》則明天之未始不爲人，而人之未始不爲天也。《帝典》則專言成德之事而極其大焉。其言之淺深，亦略有序矣。」《語錄》曰：「天即人，人即天。人之始生，得於天也，既生此人，則天又在人矣。凡語言、動作、視聽，皆天也。只今說話，天便在這裏。」○又曰：「只是言人之性本無不善，而其日用之間，莫不有當然之則，則所謂天理也。人若每事做得是，則便合天理。天人本只一理，若理會得此意，則天何嘗大，人何嘗小也。」○黃氏曰：「本文三引《書》，乃斷章取義，以明經文『明明德』之意。其言之序，則自淺而深，最爲有味。克明德者，泛言之，曰顧諟，則言明之功；曰明命，則言明德之故；次之曰峻德，加一峻字，則又見明德之極，乃所謂止於至善者也。」

湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」

盤，沐浴之盤也。銘，名其器以自警之辭也。陳氏曰：「銘者，刻其辭於器，因外以警其中也。」

苟，誠也。《語錄》曰：「要緊在此一字。」湯以人之

洗濯其心以去惡，如沐浴其身以去垢，故銘其盤。《語錄》曰：「盤銘取沐浴之義者，蓋謂早間

盥濯，纔到晚下，垢污又生，所以常要日新。」○真氏曰：

「身之有垢，特形骸之礙耳，然人猶知沐浴以去之，惟恐

塵垢存則其體污穢。至於心者，神明之府，乃甘心爲利

欲所昏，而不肯一用其力以去之。是以形體爲重，以心

性爲輕也，豈不謬哉！」言誠能一日有以滌其舊

染之污而自新，則當因其已新者而日日新

之，又日新之，不可略有間斷也。」陳氏曰：

「誠能一日洗滌而新之，則當因其已新者日日新之，又日

新之，工夫無有間斷，必到那光明盛大處。」

《康誥》曰：「作新民。」

鼓之舞之之謂作，《語錄》曰：「如擊鼓然，自然使人

跳舞踴躍。」言振起其自新之民也。陳氏曰：「自

新之民，已能改過遷善，又從而鼓舞振作之，使之亹亹不能自己，是作其自新之民也。此正新民用工夫處。」

《詩》曰：「周雖舊邦，其命惟新。」

《詩·大雅·文王》之篇。言周國雖舊，至於文王，能新其德以及於民，而始受天命也。《語錄》曰：「新民之極，和天命也新。」

是故君子無所不用其極。

自新、新民，皆欲止於至善也。《語錄》曰：「明德，便要如湯之日新新民，便要如文王之周雖舊邦，其命維新，各求止於至善之地而後止也。」

右傳之二章，釋「新民」。

或問：「盤之有銘，何也？」曰：「盤者，常用之器，銘者，自警之辭也。古之聖賢兢兢業業，固無時而不戒謹恐懼，然猶恐其有所怠忽而或忘之也，是以於其常用之器，各因其事而刻銘，以致戒焉。欲其常接乎目，每警乎心，而不至於忽

忘也。」曰：「然則沐浴之盤，而其所刻之辭如此，何也？」曰：「人之有是德，猶其有是身也，德之本明，猶其身之本潔也。德之明而利欲昏之，猶身之潔而塵垢污之也。一旦存養省察之功，真有以去其前日利欲之昏而日新焉，則亦猶其疏瀹澡雪，而有以去其前日塵垢之污也。然既新矣，而所以新之之功不繼，則利欲之交將復有如前日之昏，猶既潔矣，而所以潔之功不繼，則塵垢之集將復有如前日之污也。故必因其已新而日日新之，又日新之，使其存養省察之功無少間斷，則明德常明，而不復爲利欲之昏，亦如人之一日沐浴而日日沐浴，又無日而不沐浴，使其疏瀹澡雪之功無少間斷，則身常潔清，而不復爲舊染之污也。愚謂：塵垢之污，其害淺；利欲之昏，其害深。」

塵垢之污，人知求以去之；而利欲之昏，則不知所以去之。惟聖人則以爲德之不可不新，甚於身之不可不潔也。且人之潔身也，既知疏瀹澡雪以去前日塵垢之污矣，然其潔之功不繼，則塵垢復集，將又如前日之污。故必日加疏瀹澡雪之功，無少間斷，而後其身常潔而不污。況欲去利欲之昏，而復本然之明，則存養省察之功，其可一日而有間斷哉？昔成湯所以

反之而至於聖者，正惟有得於此，故稱其德者，有曰『不邇聲色，不殖貨利』，又曰『以義制事，以禮制心』；有曰『從諫弗咈，改過不吝』，又曰『與人不求備，檢身若不及』。此皆足以見其日新之實。至於所謂『聖敬日躋』云者，則其言愈約而意愈切矣。《語錄》曰：「成湯功夫全是在敬字上，看得來大段是一箇脩飭底人。故當時人說他做功夫處，亦說得大段地着，如云『以義制事，以禮制心』，『不邇聲色，不殖貨利』等語，可見日新之功。」《或問》中以特地詳載者，非說道人不知，亦欲學者經心耳。然

本湯之所以得此，又其學於伊尹而有發焉。故伊尹自謂與湯『咸有一德』，而於復政太甲之初，復以『終始惟一，時乃日新』爲丁寧之戒。蓋於是時，太甲方且自怨自艾於桐，處仁遷義而歸，是亦所謂苟日新者。故復推其嘗以告于湯者告之，欲其日進乎此，無所間斷，而有以繼其烈祖之成德也。其意亦深切矣！

真氏曰：「湯之於伊尹，學焉而後臣之。成湯之聖，蓋由學人，而其所以有一德者，伊尹輔佐之力也，又舉以告太甲焉。一者，純而不雜，常而不息之謂也。《易》以日新爲盛德。人之學，不日進則日退，故德不可以不日新。不日新者，不一害之也，終始之間，常不變，則德日以新矣。」其後周之武王，踐阼之初，受師尚父丹書之戒，曰『敬勝怠者吉，怠勝敬者滅，義勝欲者從，欲勝義者凶』。退而於其几席、觴豆、刀劍、戶牖，

莫不銘焉。蓋聞湯之風而興起者。今其遺語，尚幸頗見於《禮》、《書》，願治之君，志學之士，皆不可以莫之考也。」《語錄》曰：「敬便豎起，怠便放倒。以理從事是義，不以理從事便是欲。從，順也。這處敬與義是箇體用，亦猶坤卦說敬義。」○真氏曰：「武王之始踐阼也，訪丹書於太公，可謂急於聞道者矣。而太公望所告，不出敬與義之一言。蓋敬則萬善俱立，怠則萬善俱廢，義則理爲之主，欲則物爲之主。上古聖人已致謹於此矣。武王聞之，惕若戒懼，而銘之器物以自警焉，蓋恐斯須不存，而怠與欲得乘其隙也。」曰：「此言新民，其引此何也？」曰：「此自其本而言之，蓋以是爲自新之至，而新民之端也。」陳氏曰：「三句本新民事，今引以證自新者，蓋自新乃新民之本也。」○葉氏曰：「上面既言能自新者如此，下面始言所以作新新民者。」○曰：「《康誥》之言作新民，何也？」曰：「武王之封康叔也，以商之餘民，染紂污俗而失其

本心也，故作《康誥》之書而告之以此，欲其有以鼓舞而作興之，使之振奮踴躍，以去其惡而遷於善，舍其舊而進乎新也。然此豈聲色號令之所及哉？亦自新而已矣。」曰：「孔氏《小序》以《康誥》爲成王、周公之書，而子以武王言之，何也？」曰：「此五峰胡氏之說也。蓋嘗因而考之，其曰朕弟寡兄者，皆爲武王之自言，乃得事理之實，而其他證亦多。《小序》之言，不足深信，於此可見。」《文集》曰：「《康誥》，《小序》以爲成王封康叔之書。今考其詞，謂康叔爲弟，而自稱寡兄，又多述文王之德，而無一字及武王者，計乃是武王之書，而序者失之。」然非此書大義所關，故不暇於致詳，當別爲讀書者言之耳。」○曰：「《詩》之言『周雖舊邦，其命惟新』，何也？」曰：「言周之有邦，自后稷以來，千有餘年。

至于文王，聖德日新，而民亦丕變，故天命之，以有天下。是其邦雖舊，而命則新也。蓋民之視效在君，而天之視聽在民，君德既新，則民德必新，民德既新，則天命之新亦不旋日矣。」《語錄》曰：「天豈曾有耳目以視聽？只是自民之視聽，便是天之視聽。若一件事，民人皆以爲是，便是天以爲是，若民人皆歸往之，便是天命之也。」○曰：「所謂『君子無所不用其極』者，何也？」曰：「此結上文《詩》、《書》之意也。蓋盤銘言自新也，《康誥》言新民也，《文王》之詩，自新、新民之極也。故曰『君子無所不用其極』。極即至善之云也，用其極者，求其止於是而已矣。」《文集》曰：「二章兼明自新、新民之事，故通結之。」○又曰：「觀上文三引《詩》、《書》，而此以『無所』二字總而結之，則於自新、新民，皆欲『用其極』可知矣。」

《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」

《詩·商頌·玄鳥》之篇。邦畿，王者之都也。止，居也。言物各有所當止之處也。

愚謂：此意重在止字上。

《詩》云：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」緡，《詩》作綿。

《詩·小雅·綿蠻》之篇。緡蠻，鳥聲。丘隅，岑蔚之處。陳氏曰：「土高曰丘。隅，是丘之一角危峻處，木植森蔚，人迹罕到，鳥止於此，其心甚安。」

子曰以下，孔子說《詩》之辭。言人當知所當止之處也。陳氏曰：「此意重在知字上。」

《詩》云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。

《詩·文王》之篇。穆穆，深遠之意。於，歎美辭。緝，繼續也。《語錄》曰：「緝如緝麻之」

緝，連緝不已之意。」○陳氏曰：「連續而無一豪之間。」熙，光明也。陳氏曰：「光明而無一物之蔽。」○真氏曰：「緝之與熙，非二事也，能緝則能熙矣。」敬止，言其無不敬而安所止也。黃氏曰：「敬止只得做兩字看，註之意却未必謂敬其所止，工夫全在緝熙字上，敬止却是緝熙之效，能接續光明，則自無不敬，而且安所止也。」○真氏曰：「此敬字舉全體而言，無不敬之敬也。爲人臣止於敬，專指敬君而言，乃敬中之一事也。文王之敬，包得仁、敬、孝、慈、信。」引此而言聖人之止，無非至善。五者乃其日之大者也。蔡氏曰：「緝熙敬止者，所以爲止至善之本。仁、敬、孝、慈、信，所以爲止至善之目。」學者於此，究其精微之蘊，而又推類以盡其餘，《語錄》曰：「大倫有五，此言其二。究其精微之蘊，是就三者裏面窮究其蘊。推類以通其餘，是外面推廣，如夫婦、兄弟之類，須是就君仁、臣敬、子孝、父慈、與國人信上推究精微，各無不盡之理。此章雖人倫大目，亦只舉得三件，必須就此上推廣，所以事上當如何，所以待下又如何，尊卑小大之間，處之各要

如此。」○真氏曰：「此二語乃是發聖人言外之意。蓋理之淺近者易見，而精微者難知。若於義理只見得皮膚，往往便以未善爲已善，小善爲大善。惟是窮究到精微處，方知三分之善只是三分，七分之善只是七分，不至以下爲高，以淺爲深，此學者所以貴於致知也。推類云者，以五者大倫言之，此說君臣、父子、朋友而已，若夫婦則止於有別，長幼則止於有序，又推之萬事萬物，莫不有當止處。」則於天下之事，皆有以知其所止而無疑矣。

《詩》云：「瞻彼淇澳，萇竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！」如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自脩也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也；有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。澳，於六反。萇，《詩》作綠。猗，叶韻音阿。僩，下版反。喧，《詩》作𦵏，《詩》作諼，並況晚反。恂，鄭氏讀作峻。

《詩·衛風·淇澳》之篇。淇，水名。澳，

限也。猗猗，美盛貌。興也。《詩傳》曰：「以綠竹始生之美盛，興其學問自脩之進益也。」斐，文貌。

《詩傳》曰：「文章著見之貌。」切以刀鋸，琢以椎鑿，皆裁物使成形質也。磋以鑢錫，磨以沙石，皆治物使其滑澤也。《文集》曰：「切者以刀或鋸裁截骨角，使成形質。磋則或鑢或盪，使之平治也。琢者以椎擊鑿鑢刻玉石，使成形質。磨則礪以沙石，使之平治也。」治骨角者，既切而復磋之。

治玉石者，既琢而復磨之。皆言其治之有緒，而益致其精也。真氏曰：「凡製物爲器，須切磋成形質了，方可磋磨，若未切磋，如何磋磨？此所謂治之有緒也。既切磋了，若不磋磨，如何得他精細潤澤？此所謂益致其精也。」瑟，嚴密之貌。《語錄》曰：「此是就心言，只是不羸疎，須恁地縝密。」○陳氏曰：「瑟是存心細密。」憊，武毅之貌。《語錄》曰：「能剛強卓立，不如此，怠惰闕處。」○陳氏曰：「憊是武毅不困。」赫喧，宣著盛大之貌。《語錄》曰：「占人直是嚴密，然後有威儀，烜赫著見。」誼，忘也。道，言

也。學，謂講習討論之事。陳氏曰：「致知，格物是也。」自脩者，省察克治之功。陳氏曰：「誠意、正心、脩身是也。」○真氏曰：「若只說過便了，何益於事？須是省察吾之言行有無未善，吾之過失有無當改，其合克去，此即所謂克己也。」○又曰：「學與自脩，一事相表裏，不學問固不能自脩，學問了，又不可不自脩。」恂慄，戰懼也。《語錄》曰：「問：『何以知其爲戰懼？』」

曰：『《莊子》云：『木處則恂慄危懼。』』○問：「憊者武毅之貌，而恂慄則戰懼之貌，不知人當戰懼時，果有武毅意否？」曰：「人而懷戰懼之心，則必齋莊嚴肅，又烏可已！威，可畏也。儀，可象也。真氏曰：「威，非徒事嚴猛而已，正衣冠，尊瞻視，儼然人望而畏之，夫是之謂威。儀，非徒事容飾而已。動容周旋，莫不中禮，夫是之謂儀。」引《詩》而釋之，以明明明德者之止於至善。蔡氏曰：「此引《詩》以釋明明德之止於至善，功夫如此其縝密也。」道學自脩，言其所以得之之由。恂慄、威儀，言其德容表裏之盛。卒乃指其實而嘆美之也。

曰：『《莊子》云：『木處則恂慄危懼。』』○問：「憊者武毅之貌，而恂慄則戰懼之貌，不知人當戰懼時，果有武毅意否？」曰：「人而懷戰懼之心，則必齋莊嚴肅，又烏可已！威，可畏也。儀，可象也。真氏曰：「威，非徒事嚴猛而已，正衣冠，尊瞻視，儼然人望而畏之，夫是之謂威。儀，非徒事容飾而已。動容周旋，莫不中禮，夫是之謂儀。」引《詩》而釋之，以明明明德者之止於至善。蔡氏曰：「此引《詩》以釋明明德之止於至善，功夫如此其縝密也。」道學自脩，言其所以得之之由。恂慄、威儀，言其德容表裏之盛。卒乃指其實而嘆美之也。

《詩》云：「於戲前王不忘！」君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以没世不忘也。於戲，音烏呼。樂，音洛。

《詩·周頌·烈文》之篇。於戲，嘆辭。前王，謂文武也。君子，謂其後賢後王。小人，謂後民也。此言前王所以新民者止於至善，能使天下後世無一物不得其所，所以既没世而人思慕之，愈久而不忘也。三山陳氏曰：「此又贊其新民之功，其效如此之長且久也。」○葉氏曰：「此非一時一世事也。所謂君子，乃後之君子，小人乃後之小人，没世而猶慕之，愈久而愈不忘也。」此兩節咏歎淫佚，其味深長，當熟玩之。《語錄》曰：「一章主意，只是說所以止於至善工夫大槩，是反覆嗟咏，其味深長。」

右傳之三章，釋止於至善。

此章內自引《淇澳》詩以下，舊本誤在誠意章下。

或問：「此引《玄鳥》之詩，何也？」曰：「此以民之止於邦畿，而明物之各有所止也。」葉氏曰：「《傳》引此詩，蓋言凡天下之物，莫不各有所當止，借邦畿以爲喻也。」○曰：「引《綿蠻》之詩，而系以孔子之言，孔子何以有是言也？」曰：「此夫子說《詩》之辭也。蓋曰鳥於其欲止之時，猶知其當止之處，豈可人爲萬物之靈，而反不如鳥之能知所止而止之乎？其所以發明人當知止之義，亦深切矣。」○曰：「引《文王》之詩，而繼以君臣、父子、與國人交之所止，何也？」曰：「此因聖人之止，以明至善之所在也。蓋『天生烝民，有物有則』，是以萬物庶事，莫不各有當止之所。但所居之位不同，則所止之善不一。故爲人君，則其所當止者在於仁；爲人臣，則其所當止者在於敬；爲人子，

則其所當止者在於孝；爲人父，則其所當止者在於慈；與國人交，則其所當止者在於信。是皆天理人倫之極致，發於人心之不容已者，而文王之所以爲法於天下，可傳於後世者，亦不能加豪末於是焉。但衆人類爲氣稟物欲之所昏，故不能常敬而失其所止，唯聖人之心表裏洞然，無有一豪之蔽，故連續光明，自無不敬，而所止者，莫非至善，不待知所止而後得所止也。故《傳》引此詩，而歷陳所止之實，使天下後世得以取法焉。學者於此，誠有以見其發於本心之不容已者而緝熙之，使其連續光明，無少間斷，則其敬止之功，是亦文王而已矣。真氏曰：「常人之德業所以不能光明者，以其乍作乍輟，無繼續之功也。惟聖人之心與天同運，有緝熙之功。」《詩》所謂「上天之載，無聲無臭，儀刑文

王，萬邦作孚」，正此意也。」愚謂：天無聲臭可求，苟儀刑文王，則天德全矣。萬邦所以信悅，正天下後世得以取法之意。曰：「子之說《詩》，既以敬止之止爲語助之辭，而於此書，又以爲所止之義，何也？」曰：「古人引《詩》斷章，或姑借其辭以明己意，未必皆取本文之義也。」陳氏曰：「敬止之止，當爲助語之辭，引而釋知止之義，蓋古人之言詩也，如是而已矣。商與賜之可與言《詩》者，於《詩》之訓詁無當也，而聖人嘉之，此非可與後世之學《詩》者言也。」曰：「五者之目，詞約而義該矣。子之說，乃復有所謂究其精微之蘊而推類以通之者，何其言之衍而不切邪？」曰：「舉其德之要而總名之，則一言足矣。論其所以爲是一言者，則其始終本末，豈一言之所能盡哉！得其名而不得其所以名，則仁或流於姑息，敬或墮於阿諛，孝

或陷父，而慈或敗子。且其爲信，亦未必不爲尾生、白公之爲也。又況傳之所陳，姑以見物各有止之凡例，其於大倫之目，猶且闕其二焉。苟不推類以通之，則亦何以盡天下之理哉！」蔡氏曰：

「所謂得其名而不得其所以名，若細推之，如爲人君止於仁，固同一仁也，然仁亦何止一端？生之育之固仁也，刑之威之亦仁也，若執着其仁之一端，不能隨處止其仁之所止，安得謂止於仁之至善。爲人臣止於敬，固同一敬也，然敬亦何止一端？鞠躬盡力固敬也，陳善閉邪亦敬也，若執着其敬之一端，不能隨處止其敬之所止，安得謂止於敬之至善。爲人子止於孝，固同一孝也，然孝亦何止一端？先意承志固孝也，幾諫不違亦孝也，若執着其孝之一端，不能隨處止其孝之所止，安得謂止於孝之至善。以至爲人父止於慈，與國人交止於信，皆當如此。而又推類以及其餘，則凡天下之事，無大無小，雖千條萬緒，皆有以知其所當止，而無不止於至善矣。」○曰：「復引《淇澳》之詩，何也？」曰：「上言止於至善之理備

矣。然其所以求之之方，與其得之之驗，則未之及，故又引此詩以發明之也。夫「如切如磋」，言其所以講於學者已精，而益求其精也。「如琢如磨」，言其所以脩於身者已密，而益求其密也。此其所以擇善固執，日就月將，而得止於至善之由也。《語錄》曰：「學是起頭處，脩身是成就處，中間功夫，既講求，又復講求，既克治，又復克治，此謂已精而求其益精，已密而求其益密也。」○又曰：「只切而不磋，亦未到至善處，只琢而不磨，亦未到至善處。」○陳氏曰：「切是窮究事物之理，逐件分析，有倫有敘。磋是講究到純熟處，道理瑩徹，所以如切而又磋。琢是克去物欲之私，使無瑕類。磨是磨礪至那十分純粹處，所以如琢而又磨。」○又曰：「學是知止於至善所在，自脩是止於至善所在。」恂慄者，嚴敬之存乎中也。威儀者，輝光之著乎外也。此其所以晬面盎背，施於四體，而爲止於至善之驗也。《語錄》曰：「有主於中

而不能發於外，亦不是至善。務飾於外而無主於中，亦不是至善。」○又曰：「到這裏睜面盎背，發見於外，便是學與自脩之驗。」盛德至善，民不能忘，蓋人心之所同然，聖人既先得之，而其充盛宣著又如此，是以民皆仰之，而不能忘也。《語錄》曰：「若非十分至善，何以使民久而不能忘？只是一時不忘，亦不是至善。」○又曰：「問：『《大學》引《淇澳》詩，是學者事，而盛德至善，《或問》指聖人言之，何也？』」曰：「後面說得來大，非聖人不能。此是連上文文王「於緝熙敬止」說，聖人也不是插手掉臂做到那處，也須學始得。所謂生而知之者，便只是知得這箇。」盛德以身之所得而言也，至善以理之所極而言也，切磋琢磨，求其止於是而已矣。」《文集》曰：「盛德至善，此言聖人事，蓋渾然一體，不可得而分者。但以人言則曰德，以理言則曰善，又不爲無辨耳。」曰：「切磋琢磨，何以爲學問自脩之別也？」曰：「骨角脉理可尋，而切磋之功易，所謂始

條理之事也。玉石渾全堅確，而琢磨之功難，所謂終條理之事也。」《語錄》曰：「骨角却易開解，玉石儘着得磨揩工夫。」○問：「切磋是始條理，琢磨是終條理，較密否？」曰：「始終條理都要密，講貫而益講貫，脩飭而益脩飭。」○曰：「引《烈文》之詩，而言前王之沒世不忘，何也？」曰：「賢其賢者，聞而知之，仰其德業之盛也；親其親者，子孫保之，思其覆育之恩也；樂其樂者，含哺鼓腹而安其樂也；利其利者，耕田鑿井而享其利也。此皆先王盛德至善之餘澤，故雖已沒世而人猶思之，愈久而不能忘也。」《文集》曰：「親賢樂利，上四字皆自後人而言，下四字或指前王之身，或指前王之澤。」○《語錄》曰：「如孔子仰文王之德，是賢其賢；成康以後思其恩而保其基緒，便是親其親。」上文之引《淇澳》，以明明德之得所止言之，而發新民之端也。此引

《烈文》，以新民之得所止言之，而著明明德之效也。」《文集》曰：「《淇澳》言明明德而可以新民，以見明德之極功。《烈文》因言非獨一時民不能忘，而後世之民亦不能忘，以見新民之極功。」○曰：「《淇澳》、《烈文》二節，鄭本元在誠意章後，而程子置之卒章之中，子獨何以知其不然而屬之此也？」曰：「二家所繫，文意不屬，故有不得而從者。且以所謂道盛德至善、沒世不忘者推之，則知其當屬乎此也。」

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。

猶人，不異於人也。葉氏曰：「言吾亦若人耳。」情，實也。引夫子之言，而言聖人能使無實之人不敢盡其虛誕之辭。蓋我之明德既明，自然有以畏服民之心志，故訟不待聽而自無也。《語錄》曰：「大有以畏服斯民自欺之

志。」○又曰：「惟是先有以服其心志，所以能使之不得盡其虛誕之辭。」觀於此言，可以知本末之先後矣。黃氏曰：「聽訟無訟，亦大槩引此一端以見本末，其他皆然。論其所以然，固本於明德、新民，然聖人不專以此一事爲足以盡本末也。」

右傳之四章，釋本末。

此章舊本誤在「止於信」下。

或問：「聽訟一章，鄭本元在『止於信』之後，正心脩身之前，程子又進而實之經文之下，『此謂知之至也』之上。子不之從，而實之於此，何也？」曰：「以傳之結語考之，則其爲釋本末之義可知矣。以經之本文乘之，則其當屬於此可見矣。二家之說有未安者，故不得而從也。」曰：「然則聽訟無訟，於明德、新民之義，何所當也？」曰：「聖人德盛仁熟，所以自明者，皆極天下之至善，故能大有以

畏服其民之心志，而使之不敢盡其無實之辭。是以雖其聽訟無以異於衆人，而自無訟之可聽，蓋己德既明而民德自新，則得其本之明效也。或不能然，而欲區區於分爭辯訟之間，以求新民之效，其亦末矣。此傳者釋經之意也。」陳氏曰：「聽訟，末也，明德，本也。不能明己之德而專以智能決訟者，抑末矣。」曰：「然則其不論夫終始者，何也？」曰：「古人釋經，取其大略，未必如是之屑屑也。且此章之下，有闕文焉，又安知其非本有而并失之也耶？」

此謂知本，

程子曰：「衍文也。」

此謂知之至也。

此句之上，別有闕文，此特其結語耳。

右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今

亡矣。

此章舊本通下章，誤在經文之下。

間嘗竊取程子之意以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」《文集》曰：「格物者，窮理之謂也。理

無形而難知，物有迹而易睹，故因是物以求之。」○《語

錄》曰：「聖人不令人懸空窮理，須要格物者，是要人

就那上見得道理破便實。」○又曰：「事事物物皆有其

理，事物可見而其理難知，即事即物，便要見得此理。

《大學》不曰窮理而謂之格物，只是使人就實處窮竟。

事事物物上有許多道理，窮之不可不盡也。」○真氏

曰：「《大學》教人以格物致知，蓋即物而理在焉。庶

幾學者有着實用功之地，不至馳心於虛無之境。」蓋

人心之靈莫不有知，《語錄》曰：「靈底是心知

覺處。」○又曰：「如孩提之童知愛其親，及其長也知

敬其兄，以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知

也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極

耳。」○陳氏曰：「此句就致知上生。」而天下之物

莫不有理，陳氏曰：「此句就格物上生。」○真氏曰：「凡天下之物有形有象者，皆器也，其理便在其中。大而天地，亦形而下者，乾坤乃形而上者。天地以形體言，乾坤以性情言。日月星辰風雨霜露亦形而下者，其理即形而上者。以身言之，身之形體皆形而下者，曰性曰心之理，乃形而上者。至於一物一器，莫不皆然。如燈燭器也，其所以能照物，形而上之理也。」惟於理有未窮，故其知有不盡也。

《語錄》曰：「所謂窮理者，窮之須要周盡，若得一邊不見，一邊便不該通。」○真氏曰：「若不就事物上推求義理，則極至處亦無緣知得盡。」是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。《語錄》曰：「問：『經文物格而後知至，却是知至在後，今云因其已知，則又在格物前。』」曰：「知元自有，纔要去理會，便是這些知萌露。若懵然全不向着，便是知之端未曾通。」○又曰：「窮理者，因其所已知而究其所未知。人之良知，本所固有，然不能窮理以至於物格知至者，只是足於已知，而於其所未知者不能窮且盡

也。故見得一截，却又不曾見得一截，此其所以於理不精。」至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，《語錄》曰：「亦須銖積寸累工夫，到後自然貫通。」○又曰：「知至只是到脫然貫通處，雖未能事事都知得，然理會得已極多，萬一有插一件差異底事來，也都識得他破。只是貫通，便不知底，亦通將去。」則衆物之表裏精粗無不到，《語錄》曰：「表者，人物之所共由，裏者，吾心之所獨得。表者如父慈子孝，雖九夷八蠻，出這道理不得；裏者乃是至隱至微至親至切處。」○又曰：「粗是大綱，精是裏面曲折處。」○問：「既有箇定理，如何又有表裏精粗？」曰：「理固自有表裏精粗，人見識亦自有高低深淺。有人只理會得下許多，都不見得上面一截，這喚做知得表，知得粗。又有人合下便看得大體，都不就中間細下工夫，這喚做知得裏，知得精。二者俱是偏，故《大學》必欲格物致知，到物格知至，則表裏精粗無不盡。」而吾心之全體大用無不明矣。陳氏曰：「必致知之功到，而吾本然之體，皆有以周徧昭晰，本然之用，皆無所隔絕間斷，體常涵用，用不離體，其實非兩

截事也。」此謂物格，此謂知之至也。」

或問：「『此謂知本』，其一爲聽訟章之結語，則既聞命矣，其一鄭本元在經文之後，『此謂知之至也』之前。而程子以爲衍文，何也？」曰：「以其複出而他無所繫也。」曰：「『此謂知之至也』，鄭本元隨『此謂知本』，繫於經文之後，而下屬誠意之前。程子則去其上句之複，而附此句於聽訟知本之章，以屬明德之上，是必皆有說矣。子獨何據以知其皆不盡然，而有所取舍於其間耶？」曰：「此無以他求爲也。考之經文，初無再論知本、知至之云者，則知屬之經後者之不然矣。觀於聽訟之章，既以知本結之，而其中間又無知至之說，則知再結聽訟者之不然矣。且其下文所屬明德之章，自當爲傳文之首，又安得以此而先之

乎？故愚於此皆有所不能無疑者。獨程子上句之所刪，鄭氏下文之所屬，則以經傳之次求之而有合焉，是以不得而異也。」曰：「然則子何以知其爲釋知至之結語，而又知其上之當有闕文也？」曰：「以文義與下文推之，而知其釋知至也；以句法推之，而知其爲結語也；以傳之例推之，而知其有闕文也。」○曰：「此經之序，自誠意以下，其義明而傳悉矣。獨其所謂格物致知者，字義不明，而傳復闕焉，且爲最初用力之地，而無復上文語緒之可尋也。子乃自謂取程子之意以補之，則程子之言，何以見其必合於經意？而子之言，又似不盡出於程子，何邪？」曰：「或問於程子曰：『學何爲而可以有覺也？』程子曰：『學莫先於致知，能致其知，則思日益明，至

於久而後有覺爾。《書》所謂「思曰睿，睿作聖」，董子所謂「勉強學問，則聞見博而智益明」，正謂此也。學而無覺，則亦何以學爲也哉？」《語錄》曰：「積累之多，自有箇覺悟時節。勉強學問，所以致其知也。聞見博而智益明，則其效著矣。」○愚謂：知是識其理之所當然，覺是悟其理之所以然。或問：「忠信則可勉矣，而致知爲難，奈何？」程子曰：「誠敬固不可以不勉，然天下之理不先知之，亦未有能勉以行之者也。故《大學》之序，先致知而後誠意，其等有不可躐者。苟無聖人之聰明睿智，而徒欲勉焉以踐其行事之迹，則亦安能如彼之動容周旋無不中禮也哉？惟其燭理之明，乃能不待勉強而自樂循理爾。夫人之性，本無不善，循理而行，宜無難者。惟其知之不至，而但欲以力爲之，是以苦

其難而不知其樂耳。知之而至，則循理爲樂，不循理爲不樂，何苦而不循理以害吾樂邪？昔嘗見有談虎傷人者，衆莫不聞，而其間一人神色獨變，問其所以，乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人，人孰不知，然聞之有懼有不懼者，知之有真有不真也。學者之知道，必如此人之知虎，然後爲至耳。若曰知不善之不可爲而猶或爲之，則亦未嘗真知而已矣。」《語錄》曰：「曾被虎傷者，便知得是可畏，未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般方是。」○又曰：「程子論知之淺深，從前未有人說到此。且虎能傷人，人所共知，而懼之有見於色者，以其知之深於衆人也。學者之於道，能如此人之於虎，真有以知之，則自有不容已者矣。」○又曰：「真知是要徹骨都見得透。」○又曰：「真知是知得真箇如此，不是聽得又說，便喚做知。」○又曰：「今人有知不善之不當爲，及臨事又爲之，只是知之未至。人知烏喙之殺，人不可食，斷然終於不食，是真知之也。知不善不可爲，

而猶或爲之，是特未能真知也。所以未能真知者，緣於道理上只就外面理會，裏面却未理會得十分瑩淨。」此兩條者，皆言格物致知所以當先而不可後之意也。《語錄》曰：「致知是《大學》最初下手處，若理會得透徹，後面更容易。」又有問進脩之術何先者，程子曰：「莫先於正心誠意，然欲誠意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。」《語錄》曰：「物理無窮，故說得來亦自多端，如讀書以講明道義，則是理存於書，如論古今人物而別其是非邪正，則是理存於古今人物，如應接事物而審處其當否，則是理存於應接事物。所存既非一物能專，則所格亦非一端而盡。」○陳氏曰：「事事物物，固皆有理，而聖賢書中又見成理義所萃，而皆事物之則也。在初學者

入窮理工夫，先且就聖賢言語實處爲準則，於幽閒靜一之中虚心而詳玩，隨章逐句一一實下講明工夫，果實有得，則是非邪正大分已明，而胸中權度稍定。然後次而及於論古今人物，以相參質，則其褒貶去取方可有定論。最其後也，乃及於應接事物以相證訂，則其裁處剖決方中節而不至於差。至是則吾之見有以照彼之情，而歷練感觸又有以長吾之見，內外交相發，將何所往而非吾窮格之益也。程子之言，亦有序矣。」曰：「格物者，必物物而格之耶？將止格一物，而萬理皆通耶？」曰：「一物格而萬理通，雖顏子亦未至此，唯今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脫然有貫通處耳。」《文集》曰：「一日一件者，格物工夫次第也。脫然貫通者，知至效驗極致也。不循其序而遽責其全，則爲自罔。但求粗曉而二期貫通，則爲自畫。」○《語錄》曰：「天下豈有一理通便解萬理皆通也？」須積累將去。如顏子高明，不

①「便」，原脫，據《朱子語類》卷十八補。

過聞一以知十，亦是大段聰明了。學問却有漸，^①無急迫之理。有人嘗說，學問只用窮究一箇大處，則其他皆通。某正不敢如此說，須是逐旋做將去。不成只用窮究一箇，其他更不用管，便都理會得。爲此說者，將謂是天理，不知都是人欲。」○又曰：「今日格一件，明日格一件，乃是零零碎碎湊合，將來不知不覺，自然醒悟。其始固須用力，及得之也，又却不假用力。」○又曰：「如讀書，今日看一段，明日看一段。又如今日理會一事，明日理會一事。積習多後，自然貫通。」○又曰：「程子此語，是真實做功夫來，不說格一件便會通，不說盡格得天下物理後方始通，只云積習既多，然後脫然有箇貫通處。」又曰：「自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。」《語錄》曰：「一身之中，是仁、義、禮、智、惻隱、羞惡、辭遜、是非，與夫耳目手足，視聽言動，皆所當理會。至若萬物之榮悴，與夫動植小大，這底是可以如何使？那底是可以如何用？車之可以行陸，舟之可以行水，皆當理會。」○又曰：「此一段尤要切，學者所當深究，到得豁然處，非人力勉強而至者。」又

曰：「窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脫然有悟處。」《語錄》曰：「今人務博者却要盡窮天下之理，務約者又謂反身而誠，則天下之物無不在我。此皆不是。如一百件事理會得五六十件了，這三四十件雖未理會，大槩可曉了。」又曰：「格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以爲孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。」《語錄》曰：「所謂不必盡窮天下之物者，如十事已窮得八九，則其

①「問」，原脫，據《朱子語類》卷十八并參下文文義補。

一二雖未窮得，將來湊會，都自見得。」○又曰：「類推是從已理會得處推將去，如此便不隔越。若遠去尋討，則不切於己。」○又曰：「若一事上窮未得，且別窮一事，這是言隨人之量，非曰遷延逃避也。蓋於此處既理會不得，若專一守在這裏，却轉昏了，須着別窮一事，或又可以因彼而明此也。」○又曰：「若謂窮一事不得，便掉了別窮一事，又輕忽了，也不得。程子爲見學者有恁地底，不得已說此話。」○問：「千蹊萬徑皆可以適國，恐是譬理之一原處，不知從一事上便可窮到一原處否？」曰：「未解便如此，只要以類推理。固是一理，然其間曲折甚多，須是把這箇做樣子，却從這裏推去始得。且如事親固當盡其事之道，若得於親時是如何，不得於親時又當如何？以此而推之於事君，則知得於君時是如何，不得於君又當如何？推以事長，亦是如此。自此推去，莫不皆然。」○又曰：「萬物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，則其理之用不一。如爲君須仁，爲臣須敬，爲子須孝，爲父須慈，物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。聖人所以窮理盡性而至於命，凡世間所有之物，莫不窮極其理，所以處置得物物各得其所，無一事

一物不得其宜。」又曰：「物必有理，皆所當窮，若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉？」《語錄》曰：「此處甚緊切，學者須當知天如何而能高？地如何而能厚？鬼神如何而能幽顯？這方是格物。」○又曰：「天只是氣，非獨是高，只今人在地上，便只見如此高。要之，他連那地下亦是天。天只管轉來旋去，天大了，故旋得許多查滓在中間，世間無一箇物事恁地大。地只是氣之查滓，故厚而深。鬼爲幽，神爲顯。鬼者陰也，神者陽也。氣之屈者謂之鬼，氣之只管恁地來者謂之神。洋洋然如在其上，「焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也」，這便是那發生之精神。神者是生底，以至長大，故見其顯，便是氣之伸者。今人謂人之死爲鬼，是死後收斂，無形無迹，不可理會，便是那氣之屈底。」又曰：「如欲爲孝，則當知所以爲孝之道，如何而爲奉養之

宜，如何而爲溫清之節，莫不窮究，然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。」陳氏曰：「如事親當孝，非是空守一箇孝字，必須窮格所以爲孝之理當如何，凡古人事親條目皆無一不講，然後可以實能盡孝。」或問：「觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？」曰：「不必然也。物我一理，纔明彼，即曉此，此合内外之道也。語其大，天地之所以高厚；語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。」曰：「然則先求之四端可乎？」曰：「求之情性，固切於身，然一草一木亦皆有理，不可不察。」《語錄》曰：「這理是天下公共之理，人又都一般，初無物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理，將來相比。如赤子入井，皆有怵惕，知得人有這箇，便知自家亦有這箇，更不消比，並自知。」○又曰：「内外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合内外之理。」○又曰：「天地之所以高厚，一物之所以然，只是舉其至

大與其至細者言。學者之窮理，無一物而在所遺也。」○又曰：「如一草一木皆有理，草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆自順陰陽道理。自家知得萬物均氣同體，非其時不伐一木，此便是合内外之理。」又曰：「致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲汎然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。」《語錄》曰：「且窮實理，令有切己工夫，若只汎窮天下萬物之理，不務切己，即所謂遊騎無所歸矣。」程子曰：「兵陣須先立定家計，然後以遊騎旋旋，量力分外而與敵人合，此便是合内外之道。若遊騎太遠，卻歸不得。」○問：「程子謂一草一木皆所當窮，又謂恐如大軍遊騎，出太遠而無所歸，何也？」曰：「便是此等語疏得好，平正不向一邊去。」又曰：「格物莫若察之於身，其得之尤切。」《語錄》

①「程子曰」至「歸不得」，原缺「程子曰」三字，「而」作「面」，「卻」作「都」。均據《二程遺書》卷七補正。

曰：「前既說當察物理，不可專在情性，至此又言莫若得之於身爲尤切，皆是互相發處。」此十條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第功程也。陳氏曰：「格物諸條，其用功次第，極爲明備。」又曰：「格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。」《語錄》曰：

「問：『立誠意以格之，誠意如何却在致知之先？』」曰：「這箇誠意，只是要着實用力，所以下立字。」○問：「知至而後意誠，而此云格物窮理，立誠意以格之，何也？」曰：「此誠字說較淺，未說到深處，只是堅確其志，樸實去做工夫。」又曰：「人道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」《語錄》曰：「敬則心存，心存則理具，於此而得失可驗。」○又曰：「心若走作不定，何緣見得道理。」又曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」《文集》曰：「此二者，實學者立身進步之要，而二者之功未嘗不交相發也。然程子教人持敬，不過以整衣冠、齊容貌爲先，而所謂致知者，又不過讀書史、應事物之間求其理之所在而已，

非如近世荒誕怪譎，不近人情之說也。」○《語錄》曰：「知與行，須是齊頭做，方能互相發。程子下須字，在字，便是皆要齊頭着力，不可道知得了方始行。有一般人，儘聰明知得，而行不及，是資質弱。又有一般人，儘行得，而知不得。」○又曰：「無事時且存養在這裏，提掇警覺，不要放肆。到那講習應接，便當思量義理，用義理做將去。無事時便着存養，收拾此心。」○又曰：「涵養於未發見之初，窮格於已發見之後。」又曰：「致知在乎所養，養知莫過於寡欲。」《語錄》曰：「致知者，推致其知識而至於盡也。將致知者，必先有以養其知。有以養之，則所見益明，所得益固。欲養其知者，惟寡欲而已矣。欲寡則無紛擾之患，而知益明矣，無變遷之患，而得益固矣。」○問：「是既知後，便如此養否？」曰：「此不分先後。未知之前，若不養之，此知如何發得？既知之後，若不養則又差了。不可道未知之前便不必如此。」○又曰：「二者自是箇兩頭說話，本若無相干，但得其道，則交相爲養，失其道則交相爲害。」又曰：「格物者，適道之始，思欲格物，則固已近道矣。」

是何也？以收其心而不放也。」愚謂：若非邪思妄念處截斷不續，如何胸次得明，可以格物！此朱子所以謂此段甚好。此五條者，又言涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也。《語錄》曰：「須先涵養清明，然後能格物。」凡程子之爲說者，不過如此，其於格物致知之傳詳矣。今也尋其義理既無可疑，考其字義亦皆有據，《語錄》曰：「程子說許多項，初間說不可不格物致知，中間却是指出箇格物箇地頭，又見節次格處，自立誠意以格之以下，却是做功夫合如此。」○又曰：「程子皆是因人資質說，故有說向外處，有說向內處。要知學者用功，六分內面，四分外面，便好。一半已難。若六分外面，則尤不可。今有一等人，甚明白，且於道理亦分曉，却只恁地者，只是向外做功夫。」至以他書論之，則《文言》所謂『學聚問辨』，《中庸》所謂『明善擇善』，孟子所謂『知性知天』，又皆在乎固守力行之先，而可以驗夫《大學》始教之功爲

有在乎此也。《語錄》曰：「學聚問辨，明善擇善，盡心知性，此皆是知，皆始學之功也。」愚嘗反覆考之，而有以信其必然，是以竊取其意，以補傳文之闕。不然，則又安敢犯不韙之罪，爲無證之言，以自託於聖經賢傳之間乎？」曰：「然則吾子之意亦可得而悉聞之乎？」曰：「吾聞之也，天道流行，造化發育，凡有聲色形象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以爲是物者，莫不各有當然之則，而自不容已。是皆得於天之所賦，而非人之所能爲也。《語錄》曰：「物乃形氣，則乃理也，物之理方爲則。」○又曰：「理之所當爲者，自不容已。如孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄，自是有住不得處。」○又曰：「今人未嘗看見當然而不容已者，只就上較量一箇好惡耳，如真見得這底是我合當爲，則自有所不可已者矣。」今且以其至切而近

者言之，則心之爲物，實主於身，真氏曰：「闔外竅中者，心之形體，可以物言。備具衆理，神明不測，此心之理，不可以物言。然有此形體，方包得此理。」其體則有仁、義、禮、智之性，其用則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，渾然在中，隨感而應，各有攸主而不可亂也。次而及於身之所具，則有口鼻耳目四肢之用。又次而及於身之所接，則有君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。是皆必有當然之則，而自不容已，所謂理也。《語錄》曰：「論其體，則實是有仁、義、禮、智，論其用，則實是有惻隱、羞惡、恭敬、是非，更假偽不得。試看天下，豈有假做得仁，假做得義，假做得禮，假做得智？又如一身之中，裏面有五臟六腑，外面有耳目口鼻四肢，這是人人都如此。存之爲仁、義、禮、智，發出來爲惻隱、羞惡、恭敬、是非，人人都有此。更自一身推之於家，實是有父子，有夫婦，有兄弟。推之天地之間，實是有君，有臣，有朋友。都不是待後人旋安排，

是合下元有此。」○問：「口鼻耳目四肢之用。」曰：「貌曰恭，言曰從，視明聽聰。」又問：「君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。」曰：「事君忠，事親孝。」外而至於人，則人之理不異於己也。遠而至於物，則物之理不異於人也。極其大，則天地之運、古今之變，不能外也；盡於小，則一塵之微、一息之頃，不能遺也。愚謂：理無物不在，無時不然。大而天地之一開一闔，古今之一否一泰，小而一塵之或飛或伏，一息之或呼或吸，皆此理之所寓也。是乃上帝所降之衷，《語錄》曰：「衷只是箇無過不及之中。今人言折衷，折衷者，以中爲準則而取正也。」○又曰：「緊要字却在降字上。故自天而言，則謂之降衷，自人受此衷而言，則謂之性。如云天所賦爲命，物所受爲性，命便是那降字，至物所受則謂之性，而不謂之衷。所以不同，緣各據他來處與所受處而言也。」○又曰：「彝彝，真氏曰：『吾衆民皆秉執此常理。』」○又曰：「彝而言秉何也？渾然一理具於吾心，不可移奪，若秉執

然。」劉子所謂天地之中，《語錄》曰：「此是未發之中。」○黃氏曰：「是指天地而言，所謂命也。」夫子所謂「性與天道」，《語錄》曰：「性便是自家底，天道便是上面腦子。上面有腦子，下面便有許多物事，徹底如此。」○又曰：「譬如一條長連底物事，其流行者是天道，人得之者爲性。」^①子思所謂「天命之性」，陳氏曰：「天命即天道之流行而付予於物者，受於天而爲我所有，故謂之性。」孟子所謂「仁義之心」，真氏曰：「人既得陰陽之理以爲性，則自然有仁義之心。只舉仁義二字者，仁包禮、義包智故也。禮是仁之著，智是義之藏。」程子所謂「天然自有之中」，《語錄》曰：「此是時中。」○黃氏曰：「是以人言，所謂性也。」○真氏曰：「言凡百事物皆有箇恰好底道理，不可過，不可不及也。」張子所謂「萬物之一原」，《語錄》曰：「所謂性者，人物之所同得，非惟己有是，而人亦有是，非惟人有是，而物亦有是。」○真氏曰：「凡人物之性，皆自此流出，如百川之同一源也。」邵子所謂「道之形體」

者。《語錄》曰：「天之付與其理，本不可見，其總要却在此。蓋人得之於天理，元無欠缺，只是其理却無形象，不於性上體認，如何得知。」○又曰：「纔說出，只是虛空，更無形影。惟是說性者道之形體，却見得實有，不須談空說遠。欲知此道之實有者，當求之吾性分之内。」○陳氏曰：「道者，事物中所當然之理，人之所共由者也。性即在我之理，具於吾心，而道之所總會也。所謂形體者，正如此。」但其氣質有清濁偏正之殊，物欲有淺深厚薄之異，是以人之與物，賢之與愚，相與懸絕而不能同耳。《文集》曰：「問：『氣質物欲分聖愚、人物，似覺可疑。若以清濁分聖愚，偏正分人物，則物欲厚薄淺深一句，復將何指？若謂指聖愚，則聖人無物欲之私，若謂說人物，則物又不可以淺深厚薄論。』」曰：「清濁偏正等說，乃本《正蒙》中語，然亦是將人物賢智、愚不肖相對而分言之，即須如此。若大槩而論，則人清而物濁，人正而物偏。又細別之，則智乃清之

①「人」，原誤作「天」，今據四庫本改。

清，賢乃正之正，愚乃清之濁，不肖乃正之偏，而張子所謂物有近人之性者，又濁之清，偏之正也。物欲淺深厚薄，乃通爲衆人而言，若作有無，則此一等人甚少，難入群隊，故只得且如此。下語若以爲疑，則不若改聖字作賢字，亦省得分解，而聖人自不妨超然出於其外也。」以其理之同，故以一人之心，而於天下萬物之理，無不能知；以其稟之異，故於其理，或有所不能窮也。《語錄》

曰：「氣稟之偏者，自不求所以知。若或有這心要求，便即在這裏。緣本來箇仁、義、禮、智，人人同有，只被氣稟物欲遮了，然這箇理未嘗亡，纔求便得。」理有未窮，故其知有不盡，知有不盡，則其心之所發，必不能純於義理而無雜乎物欲之私。《語錄》曰：「若知之有豪末未盡，則當做處便夾帶這不當做底意在。」此其所以意有不誠，心有不正，身有不脩，而天下國家不可得而治也。昔者聖人蓋有憂之，是以於其始教，爲之小學，而使之習於誠敬，則

所以收其放心，養其德性者，已無所不用其至矣。及其進乎大學，則又使之即夫事物之中，因其所知之理推而究之，以各到乎其極，則吾之知識亦得以周遍精切而無不盡也。若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。《語錄》

曰：「問：『關於事爲者，不外乎念慮，而人於念慮者，往往是事爲，此分爲一，如何？』」曰：「固是都相關，然也有做在外底，也有念慮方動底。念慮方動，便須辨別那箇是正，那箇是不正，這只就始末上大約如此說。」使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，《語錄》曰：「天地鬼神之變，如春生秋殺，陽開陰閉，趨去自住不得。陽極了陰便生，陰極了陽便生，後面只管相趨，如何住得？」○陳氏曰：「在身如手容合當恭，足容合當重之類；在心如體合當寂，用合當感之類；性如仁合當愛，義合當斷之類；情如見赤子人井合當

惻隱，見大賓合當恭敬之類；人倫如君合當止仁，臣合當止敬之類；日用如居處合當恭，執事合當敬之類；天地如天合當高，地合當厚；鬼神二氣如陽合當伸，陰合當屈；鳥獸如牛合當耕，馬合當乘，草木如春合當生，秋合當殺等類：皆有理存乎其間也。」自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。《語錄》

曰：「問：『上句是指理而言，下句是指人心而言？』」曰：「下句只是指事而言，凡事固有所當然而不容已者，然又當求其所以然者，何故？其所以然，理也。理如此，故不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕惻隱之心，此其事所當然而不容已者也。然其所以者，何故？必有箇道理之不可易者。今之學者但止見其一邊，只據眼前理會，得箇皮膚便休，為不曾都會得那徹心徹髓處。」○陳氏曰：「當然，是就目今直看其如此，是理之見定形狀也。所以然，是就上面委曲看其因甚如此，是理之來歷根原也。」○真氏曰：「如為君當仁，為臣當敬，為子當孝，為父當慈，與人交當信之類，此乃道理合當如此，不如此則不可，故曰所當然

也。然仁敬孝慈之屬，非是人力強為，有生之初即稟此理，是乃天之所與也，故曰所以然。所當然是知性，知其理當如此也。所以然是知天，謂知其理所自來也。」必其表裏精粗無所不盡，而又益推其類以通之，至於一日脫然而貫通焉，則於天下之物，皆有以究其義理精微之所極，而吾之聰明睿智，亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。《語錄》曰：「不可盡者，心之事，可盡者，心之理。理既盡後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。」此愚之所以補乎本傳闕文之意，雖不能盡用程子之言，然其指趣要歸，則不合者鮮矣。讀者其亦深考而實識之哉！」曰：「然則子之為學，不求諸心而求諸迹，不求之內而求之外，吾恐聖賢之學不如是之淺近而支離也。」曰：「人之所以為學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體

之虛靈，足以管乎天下之理，理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以內外精粗而論也。《語錄》

曰：「心包萬理，萬理具於一心。」○又曰：「理遍在天地萬物之間，而心則管之，心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。」○又曰：「此是以身爲主，以物爲客，故如此說。要之，理在物與在吾身，只一般。」○問：「用之微妙，是心之用否？」曰：「理必有用，何必又說是心之用？夫心之體具乎是理，理則無所不該而無一物不在，然其用實不外乎人心，蓋理雖在物，而用實在心也。」然或不知此心之靈而無以存之，則昏昧雜擾而無以窮衆理之妙，不知衆理之妙而無以窮之，則偏狹固滯而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。《語錄》

曰：「不能存得心，不能窮得理；不能窮得理，不能存得心。」○真氏曰：「存心窮理二者，當表裏用功。蓋知窮理而不知存心，則思慮紛擾，物欲交攻，此心既昏

且亂，如何窮得義理？但知存心而不務窮理，雖能執持靜定，亦不過如禪家之空寂而已。故必二者交進，則心無不正而理無不通。學之大端，惟此而已。」是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊靜一之中，以爲窮理之本；真氏曰：「窮理以此心爲主，必須以敬自持，使心有主宰，無私意邪念之紛擾，然後有以爲窮理之基本。」○又曰：「端莊主容貌而言，靜一主心而言，蓋表裏交正之義，合而言之，則敬而已矣。」使人知有衆理之妙，而窮之於學問思辨之際，以致盡心之功。陳氏曰：「古人每言學，必欲其博，所以極盡乎此心無窮之量也。所謂盡心者，須是盡得箇極大無窮之量，無一理一物之或遺，方是真能盡其心。」○蔡氏曰：「盡心者，言其心之所存更無一豪之不盡也。然若要盡得，須先知得，所以學者要先窮理。」巨細相涵，動靜交養，初未嘗有內外精粗之擇，及其真積力久，而豁然貫通焉，則亦有以知其渾然一致，而果無內外精粗之

可言矣。蔡氏曰：「存此心於端莊靜一之中，以立其本，窮此理於學問思辨之際，以達其用。反之於身，以踐其實，則巨細相涵，動靜交養，及其真積力久而豁然融會，然後可以造乎一之妙。」今必以是爲淺近支離，而欲藏形匿景，別爲一種幽深恍惚艱難阻絕之論，務使學者莽然措其心於文字言語之外，而曰道必如此，然後可以得之，則是近世佛學詖淫邪遁之尤者，而欲移之以亂古人明德新民之實學，其亦誤矣。」陳氏曰：「吾道工夫有節目次第，非如釋氏，妄以一超直入相誑眩。須從下學，便可上達，須從格物致知，然後融會貫通。」○曰：「近世大儒有爲格物致知之說者，曰『格猶扞也、禦也，能扞禦外物，而後能知至道也』。又有推其說者，曰：『人生而靜，其性本無不善，而有爲不善者，外物誘之也。所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。』是其爲

說，不亦善乎？」曰：「天生烝民，有物有則」，則物之與道，固未始相離也。今曰禦外物而後可以知至道，則是絕父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉！若曰所謂外物者，不善之誘耳，非指君臣、父子而言也，則夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本，則固亦莫非人之所當有而不能無者也，但於其間自有天理人欲之辨，而不可以豪釐差耳。惟其徒有是物，而不能察於吾之所以行乎其間者，孰爲天理，孰爲人欲，是以無以致其克復之功，而物之誘於外者，得以奪乎天理之本然耳。今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正，絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。

是雖裔戎無君無父之教，有不能充其說者，況乎聖人大中至正之道，而得以此亂之哉！」此評司馬溫公之說。○愚謂：物與理

未嘗相離，若離物以求理，則空虛而無據，豈得一切扞而去之。○曰：「自程子以格物爲窮理，

而其學者傳之，見於文字多矣。是亦有以發其師說而有助於後學者耶？」曰：

「程子之說，切於己而不遺於物，本於行事之實而不廢文字之功，極其大而不略其小，究其精而不忽其粗。學者循是而用力焉，則既不務博而陷於支離，亦不徑約而流於狂妄。既不舍其積累之漸，而其所謂豁然貫通者，又非見聞思慮之可及也。是於說經之意，人德之方，其亦可謂反復詳備而無俟於發明矣。若其門人，雖曰祖其師說，然以愚考之，則恐其皆未足以及此也。蓋有以必窮萬

物之理同出於一爲格物，知萬物同出乎

一理爲知至；如合內外之道，則天人物

我爲一；通晝夜之道，則死生幽明爲

一；達哀樂好惡之情，則人與鳥獸魚鼈

爲一；求屈伸消長之變，則天地山川草

木爲一者，似矣。然其欲必窮萬物之

理，而專指外物，則於理之在己者，有不

明矣。但求衆物比類之同，而不究一物

性情之異，則於理之精微者，有不察矣。

不欲其異而不免乎四說之異，必欲其同

而未極乎一原之同，則徒有牽合之勞，

而不睹貫通之妙矣，其於程子之說何如

哉？」此評藍田呂氏之說。○《語錄》曰：「說許多

一了，理自無可得窮，又格箇甚麼？固是出於一，只

緣散了，千岐萬徑，今日窮理，所以要收拾歸於一。」

又有以爲窮理只是尋箇是處，然必以恕

爲本，而又先其大者，則一處理通，而觸

處皆通者。其曰尋箇是處者則得矣，而曰以恕爲本，則是求仁之方，而非窮理之務也。又曰先其大者，則不若先其近者之切也。又曰一處通而一切通，則又顏子之所不能及，程子之所不敢言，非若類推積累之可以循序而必至也。此評上蔡謝氏之說。○《語錄》曰：「尋箇是處者，須是於其一二分是處直窮到十分是處方可。」○又曰：「窮理自是我不曉這道理，所以要窮，如何說得恕字？」他當初說恕字，大概只是說要推我之心以窮理，便礙理了。」○又曰：「恕乃求仁之方。試看窮理如何着得恕？窮理蓋是合下工夫，恕則在窮理之後。」又有以爲天下之物不可勝窮，然皆備於我，而非從外得也，所謂格物，亦曰反身而誠，則天下之物無不在我者。是亦似矣，然反身而誠，乃爲物格知至以後之事，言其窮理之至無所不盡，故凡天下

之理反求諸身，皆有以見。其如目視、耳聽、手持、足行之畢具於此，而無豪髮之不實耳。固非以是方爲格物之事，亦不謂但務反求諸身，而天下之理自然無不誠也。《中庸》之言明善即物格知至之事，其言誠身即意誠心正之功，故不明乎善，則有反諸身而不誠者，其功夫地位固有序而不可誣矣。今爲格物之說，又安得遽以是而爲言哉！此評龜山楊氏之說。○《語錄》曰：「須是反身，乃見得道理分明。如孝如弟，須見得孝弟我元有在這裏，若能反身，爭多少事。他又却說萬物皆備於我，不須外面求，此却錯了。」又有以今日格一物，明日格一物，爲非程子之言者。則諸家所記程子之言，此類非一，不容皆誤。且其爲說，正《中庸》「學、問、思、辨，弗得弗措」之事，無所拂於理者，不知何所病而疑之也？

豈其習於持敬之約而厭夫觀理之煩耶？抑直以己所未聞而不信他人之所聞也。夫持敬觀理，不可偏廢，程子固已言之，若以己偶未聞而遂不之信，則以有子之似聖人，而速貧速朽之論猶不能無待於子游而後定，今又安得遽以一人之所未聞，而盡廢衆人之所共聞者哉！此評和靜尹氏之說。○《語錄》曰：「和靜且是深信程子者，想是此等說話不曾聞得，或是其心不以爲然，故於此說有所不領會耳。」又有以爲物物致察而宛轉歸己，如察天行以自強，察地勢以厚德者，亦似矣。然其曰物物致察，則是不察程子所謂「不必盡窮天下之物」也。又曰宛轉歸己，則是不察程子所謂「物我一理，纔明彼，即曉此」之意也。又曰察天行以自強，察地勢以厚德，則是但欲因其已定之名，擬其已著

之迹，而未嘗如程子所謂「求其所以然與其所以爲」者之妙也。此評胡文定公之說。

○《語錄》曰：「所謂物物致察，只求之於外，如所謂察天行以自強，察地勢以厚德，祇因其物之如是而求之耳。初不知天如何而健，地如何而順也。所謂宛轉歸己，則是理本非己有，乃強委曲牽合，使他人來爾。這是隔隔多少！」獨有所謂即事即物，不厭不棄，而身親格之，以精其知者，爲得致字向裏之意。而其曰格之道必立志以定其本，居敬以持其志，志立乎事物之表，敬行乎事物之內，而知乃可精者，又有以合乎所謂未有致知而不在敬者之指。但其語意頗傷急迫，既不能盡其全體規模之大，又無以見其從容潛玩、積久貫通之功耳。此評五峯胡氏之說。○《語錄》曰：「身親格之，說得親字急迫，格自是格，不成倩人格。」○又曰：「人之爲事，必先立志以爲本，志不立，則不能爲事。雖能立志，苟不能居敬以持之，此心亦

迫然而無主，悠悠終日，亦只是虛言。」○又曰：「志立乎事物之表，看是甚麼都不能奪得他，又不恁地細細碎碎。敬行乎事物之內，這箇便是細密處，事事要這些子，言也須敬，動也須敬，坐也須敬，頃刻去他不得。」○又曰：「此段本說得極精，然却有病者，只說得向裏來，不曾說得外面，所以語意頗傷急迫。蓋致知本是廣大，須用說得表裏內外周徧兼該方得。其曰知乃可精，便有局蹙氣象，他便要就這裏便精其知。殊不知致知之道不如此急迫，須是寬其程限，大其度量，久久自然貫通。」○又曰：「他說知未到精處，方是可精，此是說格物以前底事。後面說又是格物以後底事。中間正好用工曲折處，都不曾說，便是局蹙了。」

嗚呼！程子之言，其答問反復之詳且明也如彼，而其門人之所以爲說者乃如此，雖或僅有一二之合焉，而不免於猶有所未盡也。是亦不待七十子喪而大義已乖矣，尚何望其能有所發而有助於後學哉！《語錄》曰：「諸公說初都見好，後來段段錄出，排在那裏，句句將來比對，逐字稱停過，方見

得程子說擷撲不破，諸公說挨着便成粉碎了。」○又曰：「諸公致知格物之說，皆失了程子意，此正是入門款。於此既差，則他可知矣。」閒獨惟念昔聞延平先生之教，以爲爲學之初，且當常存此心，勿爲他事所勝，凡遇一事，即當且就此事反復推尋，以究其理。待此一事融釋脫落，然後循序少進，而別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處，非文字言語之所及也。詳味此言，雖其規模之大，條理之密，若不逮於程子，然其功夫之漸次，意味之深切，則有非他說所能及者。惟嘗實用力於此者，爲能有以識之，未易以口舌爭也。」《語錄》曰：「李先生說，是教人若遇一事，即就上理會，教爛熟離析，不待擘開，自然分解，久之自當有灑然處，自是見得快活。天下事無他，只是箇熟與不熟，若只一時恁地約模得，都不與自家相干，久後皆忘却，如借得人家事一般，少間被人取將去，又濟自家甚事？」○

愚謂：程子言若一事窮未得，且別窮一事，延平則言且就一事推尋，待其融釋脫落，然後別窮一事。其言不同。蓋程子以人心各有明處，有暗處，若就明處推去，則易爲力，非謂一事未窮得，而可貳以一；參以三也。若延平則專爲不能主一者之戒，讀者不可以辭害意。曰：「然則所謂格物致知之學，與世之所謂博物洽聞者，奚以異？」曰：「此以反身窮理爲主，而必究其本末是非之極摯。《語錄》曰：「反身是着實向自家體分上求。」彼以徇外誇多爲務，而不覈其表裏真妄之實。然必究其極，是以知愈博而心愈明；不覈其實，是以識愈多而心愈窒。」

永嘉陳氏曰：「格物致知，研窮義理，心學也。記誦博識，口耳外體，喪心之學。一事正相反。」此正爲己爲人之所以分，不可不察也。」

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。惡、好、上字皆去聲。謙，讀爲慊，苦劫反。

誠其意者，自脩之首也。《語錄》曰：「誠意者，行之始。」毋者，禁止之辭。自欺云者，知爲善以去惡，而心之所發有未實也。《語錄》曰：「且如爲善，自家也知得是合當爲，也勉強去做，只是心裏又有些便不消如此做也不妨底意思；❶如不爲不善，心裏也知得不當爲而不爲，雖是不爲，然心中又有些便爲也不妨底意思，此便是自欺。便做九分九釐九豪要爲善，只那一豪不要爲底，便是自欺，便是意不實矣。」○永嘉陳氏曰：「才萌欺心，便落小人旋渦中，可畏之甚。」

慊，快也，足也。《語錄》曰：「慊訓快意多。」○又曰：「慊者，無不足也。」獨者，人所不知而已所獨知之地也。《語錄》曰：「如一片止水中間，忽有一點動處，此最緊要着功夫。」○又曰：「這獨也不只是恁獨時，如與衆人對坐，自心中發一念或正或不正，此亦是獨處。」言欲自脩者知爲善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡

❶「妨」，原誤作「好」，今據四庫薈要本改。

惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而爲人也。《文集》曰：「縱不自欺，即其好惡真如好

好色、惡惡臭，只爲求以自快自足，如寒而思衣以自溫，飢而思食以自飽，非有牽強苟且，姑以爲人之意。纔不

如此，即其好惡皆是爲人而然，非有自求快足之意也。」

然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此，以審其幾焉。《語

錄》曰：「正當於幾微豪釐處做工夫，只幾微之間少有不

實，便爲自欺。」○又曰：「幾者動之微，是欲動未動之間，

便有善惡，便須就這處理會。若到發出處，更怎奈何

得？所以聖賢說謹獨，是要就幾微處理會。」○又曰：

「獨是幾之將然處，不可不精察而謹守之。」○又曰：「謹

獨則於善惡之幾察之，愈精愈密。」○黃氏曰：「獨也者，

誠與不誠之本根，此又指本根以示人，使人即其本根而

謹之。」

小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其

肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。閒，音閑。厭，鄭氏讀爲壓。

閒居，獨處也。厭然，銷沮閉藏之貌。此

言小人陰爲不善，而陽欲揜之，沈憫錄曰：「將

那虛假之善來蓋覆真實之惡。」則是非不知善之當

爲與惡之當去也，但不能實用其力以至此

耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐爲善而

卒不可詐，則亦何益之有哉！《文集》曰：「知

其爲惡而揜之，則既不足以自欺，人之視己，如見其肺

肝，則又不足以欺人，亦何益之有哉！」此君子所以

重以爲戒，而必謹其獨也。

曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」

引此以明上文之意。言雖幽獨之中，而其

善惡之不可揜如此，可畏之甚也。《語錄》

曰：「此是承上文『人之視己如見其肺肝』底意，不可道是

人不知，人曉然共見如此。」

富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其

意。胖，步丹反。

胖，安舒也。言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，三山陳氏曰：「財積於中，則屋潤於外，德積於中，則身亦潤於外矣。潤，猶華澤也。」故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，《語錄》曰：「無愧怍，是無物欲之蔽，所以能廣大。」○又曰：「心本是潤大底物事，只是因愧怍了，便卑狹，便被阻隔礙了，只見得一邊，所以體不能得舒泰。」○三山陳氏曰：「心，在內者也，以理之無慊，故能廣大。體，在外者也，以心之既廣，故能舒泰。人之一心少有所慊，則視聽怵迫而舉動踟躕，雖吾四體將不得其所安矣，皆自然之應也。」德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者如此，陳氏曰：「上說小人實有是惡，故其惡形見於外。此說君子實有是善，故其善亦形見於外。」故又言此以結之。

右傳之六章，釋誠意。《語錄》曰：「意誠便全，然在天理上行，意未誠以前，尚汨在人欲裏。」○又曰：「過得此一關，方是人，不是賊。」

經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而后意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發，必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。《文集》曰：「意雖心之所發，然誠意工夫却自致知上做來。」○又曰：「《大學》雖使人戒夫自欺，而推其本，則必其有以用力於格物致知之地，然後理明心一，而所發自然莫非真實。如其不然，則正念方萌，私欲隨起，亦非力之所能制矣。」然或已明而不謹乎此，則其所明，又非己有，而無以為進德之基。《語錄》曰：「問：『知至以後，何由意有未誠處？』」曰：「一念纔放下，便是失其正，所當深謹。」○陳氏曰：「於知已至後，亦非聽之自誠，蓋無一刻不用其戒謹之功。」故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。蔡氏曰：「此章改定，實朱子之絕筆也，學者其深玩而精體之。」

或問：「六章之指，其詳猶有可得而言者耶？」曰：「天下之道二，善與惡而已矣。然揆厥所元而循其次第，則善者天命所賦之本然，惡者物欲所生之邪穢也。是以人之常性莫不有善而無惡，其本心莫不好善而惡惡。陳氏曰：「造化流行，生育賦予，更無別物，只是箇善而已。所謂善者，以實理言，人受得此理以爲善，亦本善而無惡。」然既有是形體之累，而又爲氣稟之拘，是以物欲之私得以蔽之，而天命之本然者不得而著。其於事物之理，固有瞢然不知其善惡之所在者，亦有僅識其粗，而不能真知其可好可惡之極者。陳氏曰：「一等未實見道理人，雖分明有好善之心，終是不能徹表裏。須是真知善惡分明，然後有真好真惡之功。」夫不知善之真可好，則其好善也，雖曰好之，而未能無不好者以拒之於內；不知惡之真可惡，

則其惡惡也，雖曰惡之，而未能無不惡者以挽之於中。是以不免於苟焉以自欺，而意之所發，有不誠者。《語錄》曰：「如自家欲好善，後面又有箇心在這裏拗你莫去好善；欲惡惡，又似有箇心在這裏拗你莫去惡惡。此便是自欺。」夫好善而不誠，則非唯不足以爲善，而反有以賊乎其善；惡惡而不誠，則非唯不足以去惡，而適所以長乎其惡。是則其爲害也，徒有甚焉，而何益之有哉？聖人於此，蓋有憂之，故爲大學之教，而必首之以格物致知之目，以開明其心術，使既有以識夫善惡之所在，與其可好可惡之必然矣，至此而復進之以必誠其意之說焉，則又欲其謹之於幽獨隱微之奧，以禁止其苟且自欺之萌。黃氏曰：「須是幽獨之中常致其謹，常爲善而不爲惡。九分爲善矣，而幽獨之中有一分不善，此一分不善處，便

是一分自欺。有一分自欺，則在我爲善之意，便有一分不實。」而凡其心之所發，如曰好善，則必由中及外，無一豪之不好也；如曰惡惡，則必由中及外，無一豪之不惡也。陳

氏曰：「如外好善而內不好善，外惡惡而內不惡惡，便是不真實。」夫好善而中無不好，則是其好之也，如好好色之真欲以快乎己之目，初非爲人而好之也；惡惡而中無不惡，則是其惡之也，如惡惡臭之真欲以足乎己之鼻，初非爲人而惡之也。葉氏曰：「今人一見好色，即真切好之，一聞惡臭，即真切惡之，此好此惡非是他人強之如此，亦非爲他人好之惡之，乃是自家真知其可好可惡，不容自己。」所發之實既如此矣，而須臾之頃，纖芥之微，念念相承，又無敢有少間斷焉，則庶乎内外昭融，《文集》曰：「內調理之隱微處，外調理之周備處。」表裏澄徹，而心無不正，身無不脩

矣。黃氏曰：「此指表裏如一者而言。」若彼小人，幽隱之間，實爲不善，而猶欲外託於善以自蓋，則亦不可謂其全然不知善惡之所在，但以不知其真可好惡，而又不能謹之於獨，以禁止其苟且自欺之萌，《語錄》曰：「是箇半知半不知底人。不知不識，只喚做不知不識，却不喚做自欺。」是以淪陷至於如此而不自知耳。黃氏曰：「此指表裏異者而言。」此章之說，其詳如此，是固宜爲自脩之先務矣。然非有以開其知識之真，則不能有以致其好惡之實，故必曰：「欲誠其意者，先致其知。」又曰：「知至而后意誠。」然猶不敢恃其知之已至，而聽其所自爲也，故又曰：「必誠其意，必謹其獨，而毋自欺焉。」《語錄》曰：「知既至，到這裏方可着手下工夫，不是知至後，下面許多一齊掃了。」則大學功夫，次第相承，首尾爲一，而不假

他術以雜乎其間，亦可見矣。後此皆然，今不復重出也。」○曰：「然則慊之爲義，或以爲少，又以爲恨，與此不同，何也？」曰：「慊之爲字，有作慊者，而字書以爲口銜物也，然則慊亦但爲心有所銜之義，而其爲快、爲足、爲恨、爲少，則以所銜之異而別之耳。孟子所謂『慊於心』，樂毅所謂『慊於志』，則以銜其快與足之意而言者也。孟子所謂『吾何慊』，《漢書》所謂『慊栗姬』，則以銜其恨與少之意而言者也。讀者各隨所指而觀之，則既並行而不悖矣。《語錄》曰：「字有同一義而二用者。『吾何慊乎哉』，彼心中不以彼之富貴而懷不足也。『行有不慊於心』，謂義須充足於中，不然則餒也。如銜字，或爲銜恨，或爲銜恩，亦同此義。」字書又以其訓快與足者，讀與愜同，則義愈明而音又異，尤不患於無別也。」

所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。忿，弗粉反。懣，敕值反。好，樂並去聲。

程子曰：「身有之身，當作心。」○忿懣，怒也。《語錄》曰：「忿懣，是怒之甚者。」蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。陳氏曰：「心之用便是情，情亦人之所不能無者。」然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。陳氏曰：「《章句》緊要說一察字，此察字亦非從外撰來，蓋因下文心不在焉一句發出。察者，察乎理也。」○又曰：「當其接物之初，纔發便察其理當應與不當應，纔察則此心便存在，理便分明。當應而應，則喜怒哀隨物，各正其分，而此心無不得其正。不當應而應，則喜怒哀起吾私意，便有偏勝處，如此則欲動情勝，此心便逐物去了，何復能正之有？」

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

心有存，則無以檢其身，《語錄》曰：「人有此心，便知有此身，人昏昧不知有心，此便如人困睡不知有此身。」是以君子必察乎此而敬以直之，《語錄》曰：「敬是常要此心在這裏，直是直上直下，無纖毫委曲。」○陳氏曰：「主敬則私意不萌，更有甚巉曲，所以謂之直也。」然後此心常存而身無不脩也。《語錄》曰：「人心常炯炯在此，則四體不待羈束而自入規矩。」

此謂脩身在正其心。

右傳之七章，釋正心脩身。

此亦承上章以起下章。蓋意誠則真無惡而實有善矣，陳氏曰：「誠意章中，注意於誠善誠惡之辨，必透過此關，而後實有善而真無惡。」所以能存是心以檢其身。《文集》曰：「意誠然後心得其正，自有先後。」然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而脩身也。問：「心意未嘗離也，意特心之所發耳，今言『但知誠意而不能密察此心』

之存否」，毋乃心自心，意自意耶？「永嘉陳氏曰：『本是長正無縫底物事，聖賢欲人警悟處剪下，逐段向人看，理會得時，仍是長正無縫，不曾剪斷。』」又問：「密察此心，不知又將一箇心密察耶？」○曰：「密察處便是心，更復何處外討一箇來？」○自此以下，並以舊文爲正。

或問：「人之有心，本以應物，而此章之傳，以爲有所喜怒哀懼，便爲不得其正，然則其爲心也，必如槁木之不復生，死灰之不復然，乃爲得其正耶？」曰：「人之一心，湛然虛明，如鑑之空，如衡之平，以爲一身之主者，固其真體之本然。而喜怒哀懼，隨感而應，妍蚩俯仰，因物賦形者，亦其用之所不能無者也。故其未感之時，至虛至靜，所謂鑑空衡平之

①「耶」，原誤作「即」，今據四庫薈要本改。

體，雖鬼神有不得窺其際者，固無得失之可議。及其感物之際，而所應者，又皆中節，則其鑑空衡平之用，流行不滯，正大光明，是乃所以爲天下之達道，亦何不得其正之有哉？陳氏曰：「感自外人，以彼物之至吾前而言，應由中出，以此心之接彼物而言。彼物之來，有千變萬狀之不齊，而吾心之應，各隨天則之自然爾。當好，當惡，當喜，當怒，輕重，深淺分數，無毫髮差，是謂物各付物，各止其所，而我無與焉。然亦須吾胸中鑑空衡平之體素定，然後能如此，而非臨時區處之謂也。」○蔡氏曰：「鑑之空，方能照人，若先有人形滯其中，則人之繼至者，不復可得而照矣。衡之平，方能稱物，若先有物重滯於上，則物之繼至者，不復可得而稱矣。以鑑空衡平喻心體之虛明，最爲精切。」○真氏曰：「鑑空衡平之體，鑑空衡平之用，此二句切須玩味。蓋未曾應物之時，此心只要清明虛靜，不可先有一物，如鑑未照物，只是一箇空，衡未稱物，只是一箇平，此乃心之本體。此即《中庸》所謂『喜怒哀樂之未發謂之中』，蓋喜怒哀樂未曾發動，渾然

理，不偏不倚，故謂之中，此所謂鑑空衡平之體也。及至事物之來，隨感而應，因其可喜而喜，因其可怒而怒，因其當憂而憂，因其當懼而懼，在我本未嘗先有此心，但隨物所感而應之耳。故其喜怒哀懼無不中節，此所謂鑑空衡平之用。」唯其事物之來，有所不察，應之既或不能無失，且又不能不與俱往，則其喜怒哀懼，必有動乎中者，而此心之用，始有不得其正者耳。《語錄》曰：「心不可有一物，外間酬酢萬變，只隨其分限應之，元不關自家心事。纔繫於物，心便爲其所動，如何會得其正？」○陳氏曰：「此章只是四者感物，而應不中其節，則此心便爲四者所動，而不得其正矣。」傳者之意，固非以心之應物便爲不得其正，而必如枯木死灰然後乃爲得其正也。真氏曰：「若如槁木死灰，則此心遂爲無用之物，此乃釋老之學。若吾道，則有體有用。」唯是此心之靈，既曰一身之主，苟得其正，而無不在是，則耳目鼻口、四肢百骸，莫不有

所聽命，以供其事，而其動靜語默，出入起居，唯吾所使，而無不合於理。愚謂：此范浚《心箴》所謂「天君泰然，百體順令」者也。如其

不然，則身在於此，而心馳於彼，血肉之軀，無所管攝，其不爲「仰面貪看鳥，回頭錯應人」者，幾希矣。陳氏曰：若世俗心慮

昏昏，莫克主宰，體用動靜，無復準則，目隨物視，耳隨物聽，行信足步，言信口說矣。」孔子所謂「操則存，舍則亡」，孟子所謂「求其放心，從其大體」者，蓋皆謂此，學者可不深念而屢省之哉！」

所謂齊其家在脩其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！辟，讀爲僻。惡而之惡、敖、好，並去聲。鮮，上聲。

人，謂衆人。之，猶於也。《語錄》曰：「之其，亦

如於其，即其所向處。」辟，猶偏也。黃氏曰：「偏字，只是或過或不及。」○真氏曰：「此一字爲脩身齊家之深病。」五者在人，本有當然之則，然常人之情，唯其所向而不加審焉，則必陷於一偏而身不脩矣。《語錄》曰：「如愛其人之善，若愛之過，則不知其惡，便是因其所重而陷於所偏。惡惡亦然。」

故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」諺，音彥。碩，叶韻，時若反。

諺，俗語也。溺愛者不明，貪得者無厭，愚謂：溺愛之深者，子有惡而弗知；貪得之甚者，苗已碩而弗知。此兩語，狀出偏之所由生，尤爲親切。是則偏之爲害，而家之所以不齊也。《語錄》曰：「上面許多偏辟不除，必至於此。」

此謂身不脩不可以齊其家。

右傳之八章，釋脩身齊家。

或問：「八章之辟，舊讀爲譬，而今讀爲僻，

何也？」曰：「舊音舊說，以上章例之而不合也，以下文逆之而不通也，是以間者竊以類例文意求之，而得其說如此。」（山陳氏曰：「爲鄭氏之說云，譬，喻也，言適彼而以心度之。」曰：「吾何以親愛此人，非以其德美歟？吾何以赦情此人，非以其志行薄歟？」反以論己，則其身脩與否，可自知也。似亦可通矣。然而求之不可齊其家之義，則語意若不相貫。由此論之，朱子之說，最爲切而有功。」蓋曰：人之常情，於此五者一有所向，則失其好惡之平，而陷於一偏，是以身有不脩，不能齊其家耳。蓋偏於愛則溺焉，而不知其惡矣；偏於惡則阻焉，而不知其善矣。是其身之所接，好惡取舍之間，將無一當於理者，而況於閨門之內，恩常掩義，亦何以勝其情愛暱比之私，而能有以齊之哉？」（陳氏曰：「若一偏於好，則懵然不知其人之有惡；一偏於惡，則人雖有美，亦不得而知。此只是行一己之私，好惡出於私，則身不可脩，身不脩，則家不可得而齊，身者，家之

主也。大槩閨門之內，恩常掩義，常易至於偏，治家非如治國，治國則可用刑威，治家則刑威不可得而施，只是公其心而已耳。」○愚謂：閨門之內，義常不勝乎恩，情愛暱比之私，尤所難克。使一有偏焉，則長幼親疎，欲其心之齊一，不可得矣。蓋至近至密之地，一豪之偏，無所容欺，此常情之所易忽，而君子之所以甚謹也。曰：「凡是五者，皆身與物接，所不能無，而亦既有當然之則矣。今曰一有所向，便爲偏倚，而身不脩，則是必其接物之際，此心漠然，都無親疎之等、貴賤之別，然後得免於偏也。且心既正矣，則宜其身之無不脩，今乃猶有若是之偏，何哉？」曰：「不然也。此章之義，實承上章，其立文命意，大抵相似。蓋以爲身與事接而後或有所偏，非以爲一與事接而必有所偏。所謂心正而后身脩，亦曰心得其正，乃能脩身，非謂此心一正，則身不待檢而自脩也。」（《語錄》曰：「正

心是就心上說，脩身是應事接物上說。那事，不是心上做出來。但正心是萌芽上理會，若脩身以後，却是各就地頭上理會。」○又曰：「《大學》所以有許多節次，正欲教人節節省察用功。經但言心正者，必自誠意而來，脩身者，必自正心而來。非謂意既誠而心無事乎正，心既正而身無事乎脩也。」○曰：「親愛、賤惡、畏敬、哀矜，固人心之所宜有，若夫敖惰，則凶德也，曾謂本心而有如是之則哉？」曰：「敖之爲凶德也，正以其先有是心，不度所施，而無所不敖爾。若因人之可敖而敖之，則是常情所宜有，而事理之當然也。今有人焉，其親且舊，未至於可親而愛也；其位與德，未至於可畏而敬也；其窮未至於可哀，而其惡未至於可賤也；其言無足去取，而其行無足是非也。則視之泛然如塗之人而已爾。又其下者，則夫子之取瑟而歌，孟子之隱几而卧，蓋亦因其有以自取，而非吾故有敖之之意，亦安得而遽謂之凶德哉？」

又況此章之指，乃爲慮其因有所重而陷於一偏者發，其言雖曰有所敖惰，而其意則正欲人之於此更加詳審；雖曰所當敖惰，而猶不敢肆其敖惰之心也，亦何病哉？」《語錄》曰：「問：『如敖惰之心，則豈可有？』」曰：

「此處亦當看文勢大意。敖惰只是一般人所爲，得人厭棄，不起人敬畏心。若把敖惰做不當有，則親愛敬畏也不當有。」○又曰：「此如明鑑之懸，妍者自妍，醜者自醜，隨所來而應之，不成醜者至前，須要喚作妍者。又敖惰是輕，賤惡是重，既得賤惡，如何却不得敖惰？然聖人猶戒其僻，則又須點檢，不可有過當處。」

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國；孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使衆也。弟，去聲。長，上聲。

身脩，則家可教矣；孝、弟、慈，所以脩身而教於家者也。然而國之所以事君、事長、使衆之道，不外乎此。此所以家齊於上，

而教成於下也。《語錄》曰：「孝以事親，而使一家之人皆孝；弟以事長，而使一家之人皆弟；慈以使衆，而使一家之人皆慈；是乃成教於國者也。」○陳氏曰：「在我事親之孝，即國之所以事君者；在我事兄之弟，即國之所以事長者；在我愛子之慈，即國之所以使衆者。能脩之於家，則教自行於國矣。」

《康誥》曰：「如保赤子。」心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而后嫁者也！中，去聲。

此引《書》而釋之，又明立教之本不假強爲，黃氏曰：「言但以誠心求之，則自然得赤子之意，不待勉強而後知之也。」在識其端而推廣之耳。陳氏曰：「在識其仁愛之端而推廣之耳。」

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。僨，音奮。

一人，謂君也。機，發動所由也。愚謂：機，弩牙也，是發動之所由。僨，覆敗也。三山陳氏曰：「僨，仆也。僨事，猶言敗事也。」此言教成於國

之效。

堯舜帥天下以仁，而民從之，桀紂帥天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。好，去聲。

此又承上文一人定國而言。有善於己，然後可以責人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。三山陳氏曰：「己有此善，而後可以求人有此善；己無此惡，而後可以非人有此惡。皆己先之也。」皆推己以及人，《語錄》曰：「知得我要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教也。恁地三反五折，便是推己及物。」所謂恕也，陳氏曰：「恕只是己心底流去到那物而已。」不如是，則所令反其所好，而民不從矣。喻，曉也。故治國在齊其家。通結上文。

《詩》云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而后可以教國人。夭，平聲。蓁，音臻。

《詩·周南·桃夭》之篇。夭夭，少好貌。蓁蓁，美盛貌。興也。之子，猶言是子，此指女子之嫁者而言也。婦人謂嫁曰歸。宜，猶善也。《詩傳》曰：「宜者，和順之意。」

《詩》云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而后可以教國人。

《詩·小雅·蓼蕭》篇。

《詩》云：「其儀不忒，正是四國。」其爲父子兄弟足法，而后民法之也。

《詩·曹風·鴈鳴》篇。忒，差也。

此謂治國在齊其家。

此三引《詩》，皆以咏歎上文之事，而又結之如此。其味深長，最宜潛玩。

右傳之九章，釋齊家治國。

或問：「如保赤子。」何也？曰：「程子有言，赤子未能自言其意，而爲之母者，慈愛之心，出於至誠，則凡所以求其意者，雖或不中，而不至於大相遠矣，豈待學而后能哉？」三山陳氏曰：「赤子雖有所欲，不能以自言，然慈母獨得其所欲，縱有不中，亦不甚相遠。此無他，愛出於誠，彼己不隔，以心求之，不待學而後能也。」若民則非如赤子之不能自言矣，而使之者反不能無失於其心，則以本無慈愛之實，而於此有不察耳。三山陳氏曰：「長民者往往不能得下之情，蓋亦視之不切於己，不若慈母之心耳。」傳之言此，蓋以明夫使衆之道，不過自其慈幼者而推之，《語錄》曰：「心誠求之者，求赤子之所欲也，於民亦當求其有不能自達者。此是推其慈幼之心以使衆也。」而慈

①「彼」，原誤作「徒」，今據復性書院本改。

幼之心又非外鑠，而有待於強爲也。陳氏

曰：「慈愛出於天性之所固有，非由外鑠我也。」事君

之孝，事長之弟，亦何以異於此哉！既

舉其細，則大者可知矣。」三山陳氏曰：「孝弟

與慈，初無二心，苟自切己而推之，則舉慈可以見孝弟

矣。」○曰：「仁讓言家，貪戾言人，何

也？」曰：「善必積而后成，惡雖小而可

懼，古人之深戒也。」三山陳氏曰：「仁遜以家

言，貪戾以人言者，言爲惡之效，捷於爲善也。仁與遜

必積而形於一家，而後可以化一國，若夫貪戾，則纔出

於一人之身，而一國已作亂矣。以此見爲善者不可無

悠久之積，爲惡者不可有斯須之暫，示深戒也。」

《書》所謂「爾惟德罔小，萬邦惟慶，爾惟

不德罔大，墜厥宗」。亦是意爾。」《語錄》

曰：「問：『所引《書》，下一句正合本文，而上一句不

幾反乎？』曰：『爾惟德罔小，正言其不可小也，與此

正合。』○曰：「此章本言上行下效，有不

期然而然者，今日『有諸己而后求諸人，

無諸己而后非諸人』，則是猶有待於勸

勉程督而后化。且內適自脩，而遽欲望

人之皆有，己方僅免，而遂欲責人以必

無也。」曰：「此爲治其國者言之，則推吾

所有，與民共由，其條教法令之施，賞善

罰惡之政，固有理所當然而不可已者。

《語錄》曰：「是有天下國家者，勢不可以不責他。」但

以所令反其所好，則民不從，故又推本

言之，欲其先成於己，而有以責人。固

非謂其專務脩己，都不治人，而拱手以

俟其自化，亦非謂其矜己之長，愧人之

短，而脅之以必從也。故先君子之言

曰：「有諸己，不必求諸人。」以爲求諸人

而無諸己，則不可也。『無諸己，不必非

諸人』，以爲非諸人而有諸己，則不可

也。正此意也。」此韋齋朱公之說。○《語錄》

曰：「大凡治國，禁人爲惡，而勸人爲善，便是求諸人，

非諸人。然須是在己有善無惡，然後可以求諸人、非諸人也。」曰：「然則未能有善而遂不求人之善，未能去惡而遂不非人之惡，斯不亦恕而終身可行乎哉？」曰：「恕字之指，以如心爲義，蓋曰如治己之心以治人，如愛己之心以愛人，而非苟然姑息之謂也。《語錄》曰：「如，比也。比自家心推將去。」○輔氏曰：「謂如我之心而推之於外，無彼此之間也。」然人之爲心，必嘗窮理以正之，使其所以治己愛己者，皆出於正，然後可以即是推之，以及於人，而恕之爲道，有可言者。故《大學》之傳，最後兩章，始及於此，則其用力之序，亦可見矣。至即此章而論之，則欲如治己之心以治人者，又不過以強於自治爲本。蓋能強於自治，至於有善而可以求人之善，無惡而可以非人之惡，然後推以及人，使之

亦如我之所以自治而自治焉，則表端景正，源潔流清，而治己治人，無不盡其道矣，所以終身力此，而無不可行之時也。今乃不然，而直欲以其不肖之身爲標準，視吾治教所當及者，一以姑息待之，不相訓誥，不相禁戒，將使天下之人，皆如己之不肖而淪胥以陷焉。是乃大亂之道，而豈所謂終身可行之恕哉！葉氏曰：「苟此心未得其正，雖欲推以及人，斷未能恰好。譬如自己怠惰，遂恕他人之怠惰，以爲我既如此，何須過望於人；自己疎放，遂恕他人之疎放，以爲我既如此，何須苛責於人；自暴自棄，貪財好色，亦推此心以及人，則是以其不肖之身，而爲他人之準的，豈得謂之恕乎？子貢問「有一言可以終身行之者」，夫子告以「其恕乎」。若將不肖之心推以及人，以此爲恕，豈謂之終身可行！」近世名卿之言，有曰「人雖至愚，責人則明，雖有聰明，恕己則昏。苟能以責人之心責己，恕己之心恕人，則

不患不至於聖賢矣」。此言近厚，世亦多稱之者。但恕字之義，本以如心而得，故可以施之於人，而不可以施之於己。今日「恕己則昏」，則是已知其如此矣，而又曰「以恕己之心恕人」，則是既不知自治其昏，而遂推以及人，使其亦將如我之昏而後已也。乃欲由此以入聖賢之域，豈不誤哉！藉令其意但爲欲反此心以施於人，則亦止可以言下章愛人之事，而於此章治人之意，與夫《中庸》「以人治人」之說，則皆有未合者。蓋其爲恕雖同，而一以及人爲主，一以自治爲主，則二者之間，豪釐之異，正學者所當深察而明辯也。此評范忠宣公之說。○《語錄》曰：「以恕己之心恕人，此句未善，聖賢說恕，不曾如是倒說了。蓋恕是箇推出來底，今收入來，故恕已便成忽略了。不若張子說「以責人之心責己，

以愛己之心愛人」，則是見他人不善，我亦當無是不善，我有是善，亦要他人有是善，推此計度之心，此乃恕也。於己不當下恕字。」若漢之光武，亦賢君也，一旦以無罪黜其妻，其臣郅惲不能力陳大義，以救其失，而姑爲緩辭以慰解之，是乃所謂不能三年而總功是察，放飯流歎而齒決是憚者。光武乃謂惲爲善恕己量主，則其失又甚遠，而大啓爲人臣者不肯責難陳善以賊其君之罪。一字之義有所不明，而其禍乃至於此，可不謹哉！」○曰：「既結上文，而復引《詩》者三，何也？」曰：「古人言必引《詩》，蓋取其嗟嘆詠歌，優游厭飫，有以感發人之善心，非徒取彼之文，證此之義而已也。夫以此章所論齊家治國之事，文具而意足矣。復三引《詩》，非能於其所論之外，別有所發明也。然嘗試

讀之，則反復吟咏之間，意味深長，義理通暢，使人心融神會，有不知手舞而足蹈者，是則引《詩》之助，與爲多焉。蓋不獨此，他凡引《詩》云者，皆以是而求之，則引者之意可見，而《詩》之爲用亦得矣。」三山陳氏曰：「古之人，凡辭有盡而意無窮者，多援詩以吟詠其餘意。此章言治國在齊其家，義不難釋也，上文言之備矣，至是復三援詩，幾於贅辭，然其味實深且長。」曰：「三詩亦有序乎？」曰：「首言家人，次言兄弟，終言四國，亦『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』之意也。」

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。長，上聲。弟，去聲。倍，與背同。絜，胡結反。

老老，所謂老吾老也。興，謂有所感發而

興起也。《語錄》曰：「興，謂興起其善心。」孤者，幼而無父之稱。絜，度也。葉氏曰：「絜蓋忖度之義。」矩，所以爲方也。真氏曰：「矩，製方之器，俗謂曲尺是也。天下之爲方器者，必以此爲則。」言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。《語錄》曰：「此三節，見得上行而下效，又見得上下雖殊，而心則一。」○又曰：「老老、長長、恤孤，方是就自家身上切近處說，所謂家齊也。民興孝、興弟、不倍，此方是就民之感發興起處說，治國而國治之事。」○又曰：「人心之同然，我要恁地，彼亦要恁地。」○又曰：「不使一夫之不獲者，無一夫不得此理也。」是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。《語錄》曰：「人心之所同如此。君子見人之心與己之心同，故必以己之心度人之心，使皆得其平。」○愚謂：不言天下治而言天下平者，蓋欲無一物之不得其平也。

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。惡，先，並去聲。

此覆解上文絜矩二字之義。如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然。《語錄》曰：「上下、前後、左右，都只一樣心，無彼己之異，只是將那頭折轉來比這頭。在我上者使我如此，而我惡之，更不將來待下人。如此，則自家在中央，上面也占許多地步，下面也占許多地步，便均平正方。若將所責上底人之心，更來待下，上面長，下面短，不方了。下之事我如此，而我惡之，若將去事上，便又下面長，上面短。左右前後皆然。」則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。《語錄》曰：「問：『在矩則可以彼此如一而無不方，在人則有天子、諸侯、大夫、士、庶人

之分，何以使之均平？」曰：「非是言上下之分，欲其均平，蓋事親、事長，當使之均平，上下皆得行。上之人得事其親，下之人也得事其親，上之人得長其長，下之人也得事其長。」彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉？所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。故章內之意，皆自此而推之。蔡氏曰：「《大學》末章，始終以絜矩言，蓋平天下之道，莫切於絜矩。此章節目雖多，無非發明絜矩二字。」

《詩》云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。樂，音洛。只，音紙。好，惡，並去聲，下並同。

《詩·小雅·南山有臺》之篇。只，語助辭。言能絜矩而以民心爲己心，則是愛民如子，而民愛之如父母矣。葉氏曰：「此言能絜矩之美也。」

《詩》云：「節彼南山，維石巖巖。赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則爲天下

僂矣。節，讀爲截。辟，讀爲僻。僂，與戮同。

《詩·小雅·節南山》之篇。節，截然高大貌，師尹，周太師尹氏也。具，俱也。辟，偏也。言在上者人所瞻仰，不可不謹。若不能絜矩，而好惡徇於一己之偏，則身弑國亡，爲天下之大戮矣。葉氏曰：「此言不能絜矩之禍也。」

《詩》云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監于殷，峻命不易。」道得衆則得國，失衆則失國。喪，去聲。儀，《詩》作宜。峻，《詩》作駿。易，去聲。

《詩·文王》篇。師，衆也。配，對也。配上帝，言其爲天下君而對乎上帝也。監，視也。峻，大也。不易，言難保也。道，言也。引《詩》而言此，以結上文兩節之意。

葉氏曰：「上面既說兩項好惡之驗如此，下面又舉文王之詩總結之。言殷未喪衆時，猶能克配上帝，今日只以殷爲監視，便見得天命無常，甚不易保。」有天下者，

能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣。

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。

先謹乎德，承上文不可不謹而言。德，即所謂明德。有人，謂得衆。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。

德者本也，財者末也。

本上文而言。

外本內末，爭民施奪。

人君以德爲外，以財爲內，則是爭鬪其民，而施之以劫奪之教也。蓋財者人之所同欲，不能絜矩而欲專之，則民亦起而爭奪矣。《語錄》曰：「民本不是要如此，惟上之人以德爲外，而急於貨財，暴征橫斂，民便效尤，相攘相奪，則是上教得他如此。」

是故財聚則民散，財散則民聚。

外本內末故財聚，爭民施奪故民散，反是，則有德而有人矣。葉氏曰：「爲國者，豈可惟知聚財，而不思所以散財，此有天下者之大患也。」

是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。悖，布內反。

悖，逆也。此以言之出入，明貨之出入也。

三山陳氏曰：「以惡聲加人，人必以惡聲加己；以非道取人之財，人亦以非道奪之。言與貨，其出入雖不同，而皆歸諸理，其爲不可悖一也。」自「先謹乎德」以下至此，又因財貨以明能絜矩與不能者之得失也。《語錄》曰：「絜矩之大者，又在於財用，所以後面只管說財。」

《康誥》曰：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。

道，言也。因上文引《文王》詩之意而申言之，其丁寧反覆之意，益深切矣。

《楚書》曰：「楚國無以爲寶，惟善以爲寶。」

《楚書》，《楚語》。三山陳氏曰：「楚史官所記之策書也。」言不寶金玉，而寶善人也。

舅犯曰：「亡人無以爲寶，仁親以爲寶。」

舅犯，晉文公舅狐偃，字子犯。亡人，文公時爲公子，出亡在外也。仁，愛也。事見《檀弓》。此兩節，又明不外本而內末之意。三山陳氏曰：「舉此二事，以實上文財德本末之言。」

《秦誓》曰：「若有一个臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚疾以惡之，人之彥聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉！」个，古賀反，《書》作介。斷，丁亂反。媚，音冒。

《秦誓》，《周書》。斷斷，誠一之貌。彥，美

士也。聖，通明也。三山陳氏曰：「聖之爲義，舉一事而言，則爲衆善之極；對衆善而言，則止於一事。」尚，庶幾也。媚，忌也。違，拂戾也。三山陳氏曰：「言逆沮之意。」殆，危也。

唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人爲能愛人，能惡人。迸，讀爲屏，古字通用。

迸，猶逐也。三山陳氏曰：「迸，屏遠也。」言有此媚疾之人，妨賢而病國，則仁人必深惡而痛絕之，以其至公無私，故能得好惡之正如此也。葉氏曰：「此蓋仁人深得好惡之正，始能如此決裂。」

見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。遠，去聲。

命，鄭氏云：「當作慢。」程子云：「當作怠。」未詳孰是。○若此者，知所愛惡矣，而未能盡愛惡之道，蓋君子而未仁者也。

葉氏曰：「若見賢不能舉，縱能舉之，又不能推先之，見不善不能退，縱能退之，又不能遠絕之。是猶未免過失怠慢之機，而未能如仁者盡好惡之極也。」

好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。菑，古灾字。夫，音扶。

拂，逆也。好善而惡惡，人之性也。至於拂人之性，則不仁之甚者也。葉氏曰：「上一節

雖未盡好惡之極，猶能知所好惡，尚不至於拂人好惡之常心。今有人焉，於人之所當好，所同好者，反從而惡之，於人之所當惡，所同惡者，反從而好之，如此等人，不仁之甚。」自《秦誓》至此，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引《南山有臺》、《節南山》之意。

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

君子，以位言之。道，謂居其位而脩己治人之術。發己自盡爲忠，《文集》曰：「謂凡出於

己者，必自竭盡，而不使其有苟簡不盡之意。」○《語錄》曰：「發己，是從這己上發生出來。盡，是盡己之誠，不是盡之理，如十分話，對人只說七分，便是不盡。」循物無違謂信。《文集》曰：「謂言語之發，循其物之真實而無所背戾，如大則言大，小則言小，言循於物而無所違耳。」驕者矜高，泰者侈肆。此因上所引《文王》、《康誥》之意而言。章內三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾決矣。《語錄》曰：「此章初言得衆失衆，再言善不善，意已切矣，終之以忠信驕泰，分明是就心上推出得失之由以決之。忠信乃天理之所以存，驕泰乃天理之所以亡。」

生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。恒，胡登反。

呂氏曰：「國無遊民，則生者衆矣；朝無幸位，則食者寡矣；不奪農時，則爲之疾矣；量入爲出，則用之舒矣。」三山陳氏曰：「此古人生財之政也，蓋與後世異矣。」愚案：此因有土有財而言，以明足國之道在乎務本而節用，

非必外本內末，而後財可聚也。自此以至終篇，皆一意也。

仁者以財發身，不仁者以身發財。

發，猶起也。仁者散財以得民，不仁者亡身以殖貨。

未上有好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。

上好仁以愛其下，則下好義以忠其上，所以事必有終，而府庫之財無悖出之患也。陳氏

曰：「惟上之人不妄取民財，而所好在仁，則下皆好義，以忠其上矣。下既好義，則爲事無有不成遂者矣。天下之人皆能成遂其上之事，則府庫之財亦無悖出之患，而爲我有矣。非若不好仁之人財悖而入，亦悖而出也。」

孟獻子曰：「畜馬乘不察於雞豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利爲利，以義爲利也。畜，許六反。乘，斂，並去聲。

孟獻子，魯之賢大夫仲孫蔑也。畜馬乘，士初試爲大夫者也。三山陳氏曰：「士之始爲大夫有車馬者也。」伐冰之家，卿大夫以上，喪祭用冰者也。百乘之家，有采地者也。君子寧亡己之財，而不忍傷民之力，故寧有盜臣，而不畜聚斂之臣。「此謂」以下，釋獻子之言也。

長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之，小人之使爲國家，菑害並至。雖有善者，亦無如之何矣。此謂國不以利爲利，以義爲利也。長，上聲。

「彼爲善之」，此句上下，疑有闕文誤字。○自，由也。言由小人導之也。陳氏曰：「小人導君於利，若長國家而務財用者，皆自小人導而爲之。」此一節，深明以利爲利之害，而重言以結之，其丁寧之意切矣。

右傳之十章，釋治國平天下。

此章之義，務在與民同好惡，而不專其利，皆推廣絜矩之意也。能如是，則親賢樂利，各得其所，而天下平矣。

《語錄》曰：「此章大槩是專從絜矩上來，蓋財者人之所同好也，而我欲專其利，則民有不得其所好者矣。大抵有國有家，所以生起禍亂，皆是從這裏來。」○陳氏曰：「此章之義甚博，大意則在於絜矩。其所以說絜矩之道，在於分義利，別好惡。其所惡者利，其所好者義，須是能公好惡，別義利，如此則天下均平，而無一夫不遂其所矣。」○三山陳氏曰：「此章反覆援引，出入經傳者幾千言，意若不，然求其緒，卒不過好惡、義利之兩端，又從而要其歸，則亦不出於絜矩之道而已。絜矩之道，以己知彼，以彼反己，而好惡、義利之理明矣。」

凡傳十章：前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本。在初學尤爲當務之急，讀者不可以其近而忽之也。蔡氏

曰：「明善之要，誠身之本，朱子於篇末尤懇切爲學者言之何耶？蓋道之浩浩，何處下手，學者用工夫之至要者，不過明善誠身而已。明善即致知也，誠身即力行也。始而致知，所以明萬理於心，而使之無所疑；終而力行，所以復萬善於己，而使之無不備。知不致，則真是真非莫辨，而將何所從適？行不力，則雖精義入神，亦徒爲空言。此《大學》第五章之明善、第六章之誠身所以爲學者用功之至切至要。」

或問：「上章論齊家治國之道，既以孝、弟、慈爲言矣，此論治國平天下之道，而復以是爲言，何也？」曰：「三者人道之大端，衆心之所同得者也。自家以及國，自國以及天下，雖有大小之殊，然其道不過如此而已。但前章專以己推而人化爲言，此章又申言之，以見人心之所同而不能己者如此，是以君子不唯有以化之，而又有以處之也。愚謂：上章孝、弟、慈，專以己推而人化爲言，是家齊而國治之事。此

章就民之感發興起處說，謂人已感化之後，又當有以處之，使各得其所願，乃國治而天下平之事。絜矩而下，即處之之道，二章之所指不同。蓋人之所以爲心者，雖曰未嘗不同，然貴賤殊勢，賢愚異稟，苟非在上之君子，真知實蹈，有以倡之，則下之有是心者，亦無所感而興起矣。幸其有以倡焉而興起矣，然上之人，乃或不能察彼之心，而失其所以處之之道，則彼其所興起者，或不得遂，而反有不均之歎。是以君子察其心之所同，而得夫絜矩之道，然後有以處此，而遂其興起之善端也。」《語錄》曰：「遂，謂成遂之遂。」○又曰：「能使人興起者，聖人之心也。能遂其人之興起者，聖人之政事也。」又曰：「若但興起其善心，而不有以使之得遂其心，則雖能興起，終亦徒然。如政煩賦重，不得以養其父母，又安得以遂其善心？須是推己之心以及於彼，使之仰足以事父母，俯足以畜妻子，方得。」曰：「何以言絜之爲度

也？」曰：「此莊子所謂『絜之百圍』，」

錄》曰：「《莊子注》云：『絜，圍束也。』是將一物圍束

以爲之則也。」賈子所謂『度長絜大』者也。

真氏曰：「度，謂以尺之長短。絜，謂以帶量物之小

大，如今人之圍木也。」前此諸儒，蓋莫之省，

而強訓以絜，殊無意謂，先友太史范公

乃獨推此以言之，而後其理可得而通

也。《文集》曰：「此范公如圭之說，義理切當，援据

分明，先儒訓說皆未及。」蓋絜，度也。矩，所以

爲方也。以己之心，度人之心，知人之

所惡者不異乎己，則不敢以己之所惡者

施之於人，使吾之身一處乎此，則上下

四方，物我之際，各得其分，不相侵越，

而各就其中，校其所占之地，則其廣狹

長短，又皆平均如一，截然正方，而無有

餘不足之處，是則所謂絜矩者也。《文集》

曰：「問：『各得其分不相侵越，廣狹長短平均如一。』

曰：「所惡乎左，便是左邊人侵了自家左邊界分，而我

惡之，故我亦不以此待右邊人，而不侵他右邊之左，如

此方得左邊界分分明。又以所惡乎右者度之，方得右

邊界分分明。上下前後，亦莫不然，則四至所向，皆得

均平，而界分方整，無偏狹之病矣。」夫爲天下國

家而所以處心制事者，一出於此，則天

地之間，將無一物不得其所，而凡天下

之欲爲孝弟不倍者，皆得以自盡其心，

而無不均之嘆矣，天下其有不平者乎？

然君子之所以有此，亦豈自外至而強爲

之哉？亦曰物格知至，故有以通天下

之志，而知千萬人之心，即一人之心。愚

謂：天下之志萬殊，理則一也。物格知至者，能燭理，

則視衆人之心猶一心，而明絜矩之義。意誠心

正，故有以勝一己之私，而能以一人之

心，爲千萬人之心，愚謂：公則一致，私則萬殊，

意誠心正者，能克己，則以一心爲衆人之心，而盡絜矩

之道。其如此而已矣。一有私意存乎其

間，則一膜之外，便爲胡越，雖欲絜矩，亦將有所隔礙而不能通矣。若趙由之爲守則易尉，而爲尉則陵守；王肅之方於事上，而好人佞己。推其所由，蓋出於此，而充其類，則雖桀、紂、盜跖之所爲，亦將何所不至哉！」曰：「然則絜矩之云，是則所謂恕者已乎？」曰：「此固前章所謂如愛己之心以愛人者也。夫子所謂『終身可行』，程子所謂『充拓得去，則天地變化而草木蕃；充拓不去，則天地閉，賢人隱』，皆以其可以推之而無不通耳。《語錄》曰：『推得去，則物我貫通，自有箇生生無窮底意思，便有天地變化草木蕃氣象，天地只是這樣道理。若推不去，物我隔絕，欲利於己，不利於人，欲己之富，欲人之貧，欲己之壽，欲人之夭，似這氣象，全然閉塞隔絕了，便似天地閉，賢人隱。』然必自窮理正心者而推之，則吾之愛惡取舍，

皆得其正，而其所推以及人者，亦無不得其正，是以上下四方，以此度之，而莫不截然各得其分。若於理有未明，而心有未正，則吾之所欲者，未必其所當欲，吾之所惡者，未必其所當惡。乃不察此，而遽欲以是爲施於人之準則，則其意雖公而事則私，是將見其物我相侵，彼此交病，而雖庭除之內，跬步之間，亦且參商矛盾而不可行矣，尚何終身之望哉？是以聖賢，凡言恕者，又必以忠爲本，而程子亦言：『忠恕兩言，如形與影，欲去其一而不可得。』蓋唯忠，而後所如之心，始得其正，是亦此篇先後本末之意也。《語錄》曰：『忠是本體，恕是枝葉，非是別有枝葉，乃是本根中發出枝葉，枝葉即是本根。』○陳氏曰：『大槩忠恕只是一物，就中截作兩片，則爲二物。蓋存諸中者既忠，則發出外來便是恕。應事接物處不

恕，則是在我者必不十分真實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便見忠底心。「然則君子之學，可不謹其序哉！」○曰：「自身而家，自家而國，自國而天下，均爲推己及人之事，而傳之所以釋之者，一事自爲一說，若有不能相通焉者，何也？」曰：「此以勢之遠邇，事之先後，而所施有不同耳，實非有異事也。蓋必審於接物，好惡不偏，然後有以正倫理，篤恩義，而齊其家；其家已齊，事皆可法，然後有以立標準，胥教誨，而治其國；其國已治，民知興起，然後可以推己度物，舉此加彼，而平天下。此以其遠近先後而施有不同者也。然自國以上，則治於內者，嚴密而精詳；自國以下，則治於外者，廣博而周徧。」《語錄》曰：「裏面事要細密，外面事要推闡。」○愚謂：嚴密周詳，乃所以爲廣博周徧之地，若

治內者疎略而苟簡，則治外者雖欲廣博而周徧，其可得哉！亦可見其本末實一物，首尾實一身矣，何名爲異說哉！」○曰：「所謂『民之父母』者，何也？」曰：「君子有絜矩之道，故能以己之好惡，知民之好惡，又能以民之好惡，爲己之好惡也。夫好其所好，而與之聚之，惡其所惡，而不以施焉，則上之愛下，真猶父母之愛其子矣，彼民之親其上，豈不亦猶子之愛其父母哉！」三山陳氏曰：「父母之於子，其所好惡，無有不知者，體氣同也。至於民之好惡其君，常有所不知，無他，制於形體之異耳。能絜矩，則能以民之心爲心，而可以父母斯民，民亦父母之矣。」○曰：「此所引《節南山》之詩，何也？」曰：「言在尊位者，人所觀仰，不可不謹。若人君恣己徇私，不與天下同其好惡，則爲天下僂，如桀、紂、幽、厲也。」○曰：「『得衆得

國，失衆失國』，何也？」曰：「言能絜矩，則民父母之，而得衆得國矣；不能絜矩，則爲天下僂，而失衆失國矣。」○曰：「所謂『先慎乎德』，何也？」曰：「上言有國者不可不謹，此言其所謹而當先者，尤在於德也。德即所謂明德，所以謹之，亦曰格物、致知、誠意、正心，以脩其身而已矣。」○曰：「此其深言務財用而失民，何也？」曰：「有德而有人有土，則因天分地，不患乎無財用矣。然不知本末，而無絜矩之心，則未有不爭鬪其民，而施之以劫奪之教者也。」《易大傳》曰：「何以聚人？曰財。」《春秋外傳》曰：「王人者，將以導利而布之上下者也。」故財聚於上，則民散於下矣；財散於下，則民歸於上矣。「言悖而出者，亦悖而入，貨悖而入者，亦悖而出」。鄭氏以爲

君有逆命，則民有逆辭，上貪於利，則下人侵畔，得其旨矣。」○曰：「前既言命之不易矣，此又言命之不常，何也？」曰：「以天命之重，而致其丁寧之意，亦承上文而言之也。蓋善則得之者，有德而有人之謂也；不善則失之者，悖人而悖出之謂也。」三山陳氏曰：「善與不善，務德務財之異耳。」然則命之不常，乃人之所自爲耳，可不謹哉！」三山陳氏曰：「命不于常，命非天命也，在人而已。天命視人心以爲去就，此理昭然，可不畏哉！」○曰：「其引《秦誓》，何也？」曰：「言好善之利，及其子孫，不好善之害，流於後世，亦由絜矩與否之異也。」曰：「媚疾之人，誠可惡矣，然仁人惡之之深，至於如此，得無疾之已甚之辭耶？」曰：「小人爲惡，千條萬端，其可惡者，不但媚疾一事而已。仁人不深惡乎彼，而

獨深惡乎此者，以其有害於善人，使民不得被其澤，而其流禍之長，及於後世而未已也。然非殺人于貨之盜，則罪不至死，故亦放流之而已。然又念夫彼此之勢雖殊，而苦樂之情則一，今此惡人，放而不遠，則其爲害雖得不施於此，而彼所放之地，其民復何罪焉，故不敢以己之所惡，施之於人，而必遠而置之無人之境，以禦魑魅而後已。蓋不惟保安善人，使不蒙其害，亦所以禁伏凶人，使不得稔其惡，雖因彼之善惡而有好惡之殊，然所以仁之意，亦未嘗不行乎其間也。此其爲禦亂之術至矣，而何致亂之有？」曰：「進之爲屏，何也？」曰：「古字之通用者多矣，漢石刻詞有引『尊五美，屏四惡』者，而以尊爲遵，以屏爲迸，則其證也。」曰：「仁人之能愛人，能

惡人，何也？」曰：「仁人者，私欲不萌，而天下之公在我，是以是非不謬而舉措得宜也。」曰：「命之爲慢，與其爲怠也，孰得？」曰：「大凡疑義，所以決之，不過乎義理、文勢、事證三者而已。今此二字，欲以義理文勢決之，則皆通，欲以事證決之，則無考，蓋不可以深求矣。若使其於義理事實之大者，有所鄉背，而不可以不究，猶當視其緩急以爲先後，況於此等字既兩通，而於事義無大得失，則亦何必苦心極力以求之，徒費日而無所益乎！以是而推，他亦皆可見矣。」曰：「好善惡惡，人之性然也，有拂人之性者，何哉？」曰：「不仁之人，阿黨媚疾，有以陷溺其心，是以其所好惡，戾於常性如此，與民之父母能好惡人者，正相反。使其能勝私而絜矩，則不至於

是矣。」○曰：「忠信、驕泰之所以爲得失者，何也？」曰：「忠信者，盡己之心而不違於物，絜矩之本也。驕泰，則恣己徇私，以人從欲，不得與人同好惡矣。」陳氏曰：「得失之道，惟在於忠信、驕泰二者之間。盡己之心而不違乎物，故好惡與人同，能絜矩者也。驕矜侈泰之人，任己自恣，好惡不與人同，不能絜矩者也。驕泰與忠信正相反。」○曰：「上文深陳財用之失民矣，此復言生財之道，何也？」曰：「此所謂有土而有財者也。夫《洪範》八政，食貨爲先；子貢問政，而夫子告之亦以足食爲首。蓋生民之道，不可一日而無者，聖人豈輕之哉？特以爲國者以利爲利，則必至於剥民以自奉，而有悖出之禍，故深言其害，以爲戒耳。至於崇本節用，有國之常政，所以厚下而足民者，則固未嘗廢也。呂氏之說，得其

旨矣。有子曰：「百姓足，君孰與不足？」孟子曰：「無政事，則財用不足。」正此意也。然孟子所謂政事，則所以告齊、梁之君，使之制民之產者是已，豈若後世頭會箕歛，厲民自養之云哉！」真氏曰：「近世所謂善理財者，何其懵乎此也！元元已病，而科斂日興，不知皮將盡而毛亡所傳也；出新巧以籠愚民，苟邀倍稱之人，不知朝四暮三之亡益也。孟子曰：『我能爲君充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。』」曰：「仁者以財發身，不仁者以身發財，何也？」曰：「仁者不私其有，故財散民聚而身尊；不仁者惟利是圖，故捐身賈禍以崇貨也。陳氏曰：『仁人財與民共，所以得民而身自尊矣。不仁之人，惟知有財，不知有身，雖能聚斂其財，而身反蹈於危亡矣。』然亦即財貨而以其效言之爾，非謂仁者真有以財發身之意也。」愚謂：仁人本無計效之意，而效自至。曰：「『未有府庫財非其財者』，

何也？」曰：「上好仁則下好義矣，下好義則事有終矣。事有終，則爲君者安富尊榮，而府庫之財可長保矣，此以財發身之效也。上不好仁則下不好義，下不好義則其事不終。是將爲天下僂之不暇，而況府庫之財，又豈得爲吾之財乎？若商紂以自焚，而起鉅橋、鹿臺之財，德宗以出走，而豐瓊林、大盈之積，皆以身發財之效也。」愚謂：財在天下，本流通之物。下之供上，在九貢九職，自有常數，豈容取之無義，專利自私，而爲一己之藏乎？若紂有鉅橋之粟、鹿臺之財，而終於自焚，德宗橫斂於民，涇原軍士，聞瓊林、大盈金帛盈溢，相與取之。其事之不終，直至於此，吁可戒哉！曰：「其引孟獻子之言，何也？」曰：「雞豚牛羊，民之所畜養以爲利者也。既已食君之祿而享民之奉矣，則不當復與之爭此。公儀子所以拔園葵、去織婦，而董子因有『與之齒者，去

其角，傅之翼者，兩其足』之喻，皆絜矩之義也。聚斂之臣，剥民之膏血以奉上，而民被其殃，盜臣竊君之府庫以自私，而禍不及下。陳氏曰：「聚斂之臣是橫取民之財，盜臣是盜己府庫之私財。盜臣禍未及民，聚斂則禍及於民矣。」仁者之心，至誠惻怛，寧亡己之財，而不忍傷民之力，所以『與其有聚斂之臣，寧有盜臣』，亦絜矩之義也。昔孔子以臧文仲之妾織蒲，而直斥其不仁，以冉求聚斂於季氏，而欲鳴鼓以聲其罪。以聖人之宏大兼容，溫良博愛，而所以責二子者，疾痛深切，不少假借如此，其意亦可見矣。」三山陳氏曰：「織紵亦儉矣，而君子疾之，以其主於利也。冉求之聚斂，未必有後世培克之事，但聚斂藏於季氏之家，而不能布之於下，則聖人疾而欲攻之，況剥民力以自富乎！」○曰：「『國不以利爲利，以義爲利』，何

也？」曰：「以利爲利，則上下交征，不奪不厭；以義爲利，則不遺其親，不後其君。蓋惟義之安，而自無所不利矣。」程子曰：「聖人以義爲利，義之所安，即利之所在。」正謂此也。《語錄》曰：「惟義之安，則自無不利矣。」○問：「只是當然而然，便安否？」曰：「是只萬物皆得其分，便是利。君得其爲君，臣得其爲臣，父得其爲父，子得其爲子，何利如之！」這利字即《易》所謂「利者義之和」，利便是義之和處。孟子子分別義利，拔本塞原之意，其傳蓋亦出於此云。」《語錄》曰：「如秦發閭左之戍也是利，墮名城、殺豪傑、銷鋒鏑、北築長城，皆是自要他利。利不必專指財利，所以孟子從頭截斷。」○曰：「此其言『菑害並至』，『無如之何』，何也？」曰：「怨已結於民心，則非一朝一夕之可解矣。聖賢深探其實而極言之，欲人有以審於未然，而不爲無及於事之悔也。以此爲防，人猶有用桑羊、孔僅、宇文

融、楊矜、陳京、裴延齡之徒，以敗其國者。故陸宣公之言曰：「民者，邦之本；財者，民之心。其心傷，則其本傷；其本傷，則枝幹凋瘁，而根柢靡拔矣。」呂正獻公之言曰：「小人聚斂，以佐人主之欲，人主不悟，以爲有利於國，而不知其終爲害也。賞其納忠，而不知其大不忠也，嘉其任怨，而不知其怨歸於上也。」嗚呼！若二公之言，則可謂深得此章之指者矣，有國家者，可不監哉！」愚謂：興利之臣，不過以聚斂爲長策，以培克爲匪躬，惟求取媚於上，而不顧結怨於下。人主以其奉己之欲，悅而寵之，不知其失民心而蠹國脉，菑害並至，匪一朝一夕之可解，有必然之理者。此桑羊之徒，所以誤人之天下國家，至於極也。陸、呂二公之言，可謂當矣。如司馬公闢善理財者不加賦之說，則亦所當知，其言曰：「天地所生，財貨百物，止有此數，不在民，則在官，譬如雨澤，夏澇則秋旱。」此古今之至言也。後世之臣有

以言利媒人主者，其尚以《大學》此章之指與三君子之言察之。○曰：「此章之文，程子多所更定，而子獨以舊文爲正者，何也？」曰：「此章之義博，故傳言之詳，然其實則不過好惡、義利之兩端而已。但以欲致其詳，故所言已足，而復更端以廣其意，是以二義相循，間見層出，有似於易置而錯陳耳。然徐而考之，則其端緒接續，脉絡貫通，而丁寧反復，爲人深切之意，又自別見於言外，不可易也。必欲二說中判以類相從，自始至終畫爲兩節，則其界辨雖若有餘，而意味或反不足，此不可不察也。」

大學

後學 成德 校訂

中庸纂疏序

予既爲趙君序《大學章句疏》矣，趙君又疏《中庸章句》以胥教誨。嗚呼！士惟無志則已，苟有志焉，則何書之不可讀也。予至是益嘆趙君之用工何其專，而工夫至到，文理密察，又何其不苟也！然嘗伏讀《中庸章句》之書，因有以見孔門傳授之正，本朝諸子解說之詳矣。

蓋自皇王以來，繼天立極，丁寧告戒，不出是道。今觀堯之告舜，則曰「允執其中」；舜之命禹，則曰「人心」、「道心」；湯之誥民，則曰「民有常性」；武之誓師，則曰「人爲物靈」；以至成王之言生厚，尹吉甫之言秉彝，劉子之言天地中，世之相去有久近，而聖賢

之言先後一揆，未嘗少殊也。

吾夫子生於春秋之世，雖不得其位，而爲往聖繼絕學，幾若過於有位者。越是時，朝夕講貫，則又有顏子、曾子見而知之，再傳而復得孔子之孫子思，則又聞而知之，子思子又懼此道之失其傳也，乃推本古先聖人之意，而質以平日所聞父師之言，作爲是書，以詔來世，若有不能自己者焉，此作書之本義也。自是而後，又再傳而爲孟氏。

孟氏歿，此道寥寥千五百年，至我朝而濂谿周子者出，始得所傳之要，以著于篇。河南二程夫子，又得其遺旨而發揮之，然明道不及爲書，伊川雖爲書，又心不謙意而火之，今所傳者，特其門人所記平居問答之辭。而橫渠張子，若謝氏、尹氏，亦皆記其語之及此者耳。惟呂氏、游氏、楊氏、侯氏，則有成書，然或過於高，或隣於淺，或語多差失，或

意轉支離，或背其師說，或入於釋氏，具見於石君子重所編。

新安朱文公有憂之，乃沈潛反復，考其異，會其同，參考究極，以審訂之，著爲《章句》一篇，既又刪石氏編次繁亂之語，名曰《輯略》，記嘗所論辯去取之意，名曰《或問》，以附其後，然後《中庸》之旨始大白於天下，可謂至矣盡矣。今趙君又纂文公《文集》、《語錄》及諸高弟言及《章句》者，而益之以己見，至於《或問》，則取其評論諸子之說而附註之，是亦文公之意也。學者觀乎此而有意於深造，則群言萃於一編，易以參訂，既有以見文公取舍折衷之詳，又有以見門人講明論辯之當，俟其首尾該貫，義理充足，而後學《中庸》焉，則得尺吾尺，得寸吾寸，雖遠可近，雖高可升，而所自得者多矣。不寧惟是，厥既知之，又將以其所知者而見之素履實踐

焉，則知與行互相發見，豈不能爲聖爲賢乎！然則《纂疏》之作，雖出於編輯之屬，而發明《中庸》大義，將以迪民彝、厚世教也，豈訓故云乎哉！寶祐四年十一月吉日，陵陽牟子才序。

讀中庸章句綱領

後學趙順孫纂錄

《中庸》一篇，某妄以己意分其章句，是書豈可以章句求哉！然學者之於經，未有不得於辭而能通其意者。《朱子文集》

《中庸》自首章以下，多對說將來，直是整齊。某舊讀《中庸》，以爲子思做，又時復有箇「子曰」字，讀得熟後，方見得是子思參夫子之說，著爲此書。自是沈潛反覆，遂漸得其旨趣，定得今章句，擺布得來直恁麼細密。《朱子語錄》○黃氏曰：「《中庸》與他書不同。如《論語》是一章說一事，《大學》亦然。《中庸》則成大片段，須是袞讀，方知首尾，然後逐段解釋，則理通矣。今莫若且以《中

庸》袞讀，以《章句》子細一一玩味，然後首尾貫通。」○三山陳氏曰：「《中庸》三十三章，其血脉貫通之處，朱子既爲之章句，又撮其宏綱，如言某章是援引先聖之言，某章是子思發明之說，具有次序。」

《中庸》看得甚精，章句大槩已改定多。

《中庸》全在《章句》。其《或問》中，皆是辨諸家說，恐未必是。《語錄》○又曰：「《中庸》或問，亦有未滿意處，如評論諸說處，尚多恠。」

問：「《中庸》編集得如何？」曰：「便是難說。緣前輩諸公說得多了，其間儘有差舛處，又不欲盡剝難他底，所以難下手。不比《大學》，都未曾有人說。」《語錄》○黃氏曰：「《中庸》自是難看，石氏所集諸家說，尤亂雜未易曉，須是胸中有權衡尺度，方始看得分明。今驟取而讀之，精神已先爲所亂，却不若子細將《章句》研究，令十分通曉，俟首尾該貫後，却取而觀之可也。」

中庸章句序

後學趙順孫纂疏

《中庸》何爲而作也？子思子憂道學之

失其傳而作也。《朱子文集》曰：「曾子學於孔子而得

其傳，子思又學於曾子而得其所傳於孔子者。既而懼夫傳

之久遠而或失其真也，於是推本所傳之意，質以所聞之言，

更相反覆，作爲此書。」蓋自上古聖神繼天立極，而

道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥

中」者，堯之所以授舜也；《朱子語錄》曰：「中只是

箇恰好底道理。允，信也，是真箇執得。堯當時告舜，只說

這一句，是舜已曉得那箇了，所以不復更說。」「人心惟

危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之

所以授禹也。《語錄》曰：「舜禹相傳，只就這危微理會

也，^①只在日用動靜之間求之，不是去虛空中討一箇物事來。「堯之一言，至矣，盡矣！」而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。《語錄》曰：「舜告禹又添得三句，是舜說得

又較子細。這三句是「允執厥中」以前事，是舜教禹做工夫處，便是怕那禹尚未曉得，故恁地說。」○葉氏曰：「堯只說一語，至舜演爲三言，舜之意，以爲必言其所以微，所以危，

必精必，而後可以執也。」蓋嘗論之，心之虛靈知

覺，一而已矣，《語錄》曰：「虛靈自是心之本體，知覺便

是心之德。」○又曰：「所以覺者，心之理也。能覺者，氣之

靈也。」○問：「知覺是心之靈，固如此，抑氣之爲耶？」曰：

「不專是氣，是先有知覺之理，理未知覺，氣聚成形，理與氣

合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光

焰。」曰：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」而以爲

有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之

私，《文集》曰：「如飢飽寒燥之類，皆生於吾之血氣形體，

①「危微」，四庫本作「心上」。

而他人無與焉，所謂私也，亦未便是不好，但不可一向徇之耳。」○《語錄》曰：「問：『形氣是口耳鼻目四肢之屬？』」曰：「固是。」問：「如此則未可便謂之私欲。」曰：「但此數件事，屬自家體段上，便有私有底物，不比道便公共，故上面便有箇私底根本。」○或以形氣之私爲未安，曰：「私即是惡，謂之上智不能無，可乎？」真氏曰：「私者猶言我之所獨耳，今人言私親私恩之類是也，其可謂之惡乎？」又問：「六經中曾有謂私非惡者否？」曰：「『雨我公田，遂及我私』，『獻豸于公，言私其獫』，如此類，以惡言之，可乎？」或原於性命之正，《文集》曰：「天生此民時，便已是命他以此性了。」而所以爲知覺者不同，《語錄》曰：「人心惟危，是知覺口之於味，目之於色，耳之於聲底；道心，是知覺義理底。」○又曰：「只是這一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」○陳氏曰：「人得天地之理爲性，得天地之氣爲體，理與氣合，方成箇心，有箇虛靈知覺，便是身之所以爲主宰處。然虛靈知覺，有從理而發者，有從氣而發者，又各不同也。」是以或危殆而不安，《語錄》曰：「危者，欲陷而未陷之辭。」○又曰：「危未便是不好，只是危險，在欲墮未墮之間耳。」○陳氏曰：「人心

方是就此軀殼上平說，未是不好底物，但此心最艱危不安，易流於不好，故謂之危。如飢思食渴思飲，此由形體而發人心也，因而飲食，未害也，若窮口腹之欲，便陷矣。」或微妙而難見耳。《語錄》曰：「微者難明，有時發見些子，使自家見得，有時又不見了。」○陳氏曰：「道心專是就理義上說，但此心本無形狀，至幽隱而難見，故謂之微。如噉爾蹴爾嗟來等食，皆不肯食，此由理義而發，道心也。若其嗟也可去，其謝也可食，則於理甚隱，至爲難知，非賢哲莫能識之。」然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。《語錄》

曰：「道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底，^①雖聖人不能無人心，如飢食、渴飲之類，雖小人不能無道心，如惻隱之心是。」○問：「既云上智，何以更有人心？」曰：「掐着痛，抓着痒，此非人心而何？人自有人心、道心，一箇生於血氣，一箇生於理。飢寒痛痒，此人心；惻隱、羞惡，是非、辭遜，此道心也。雖上知亦同。」二者雜於方寸之間，陳氏曰：「二者在方寸間，本自不相紊亂。」○又曰：「二

①「上」「人」字，原誤作「又」，今據四庫本改。

者無日無時不發見呈露，非是判然爲二物，不相交涉，只在人識別之。而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。

《文集》曰：「人心之危者，人欲之萌也。道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。」精則察夫二者之間而不雜也，《語錄》曰：「精是精察分明」。○又曰：「是識別得人心道心。」○陳氏曰：「要分別二者界分分明，不相混雜。」一則守其本心之正而不離也。《語錄》曰：「一是要守得不離。」○陳氏曰：「專守道心之正，而無以人心二之。」從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，《語錄》曰：「有道心，則人心爲人節制，人心皆道心也。」○又曰：「道心是義理之心，可以爲人心之主宰，而人心據以爲準者也。且以飲食言之，凡飢渴而欲得飲食，以充其飽且足者，皆人心也。然必有義理存焉，有可以食，有不可以食，如子路食於孔悝之類，此不可食者。又如父之慈其子，子之孝其父，常人亦能之，此道心之正也，苟父一虐其子，則子必很然以悖其父，此人心之所以危也。惟舜則不然，雖其父欲殺之，而舜之孝

則未嘗替，此道心也。故當使人心每聽道心之區處方可。」○問：「人心可無否？」曰：「如何無得，但以道心爲主，而人心每聽命焉耳。」則危者安，微者著，而動靜二爲自無過不及之差矣。《文集》曰：「不待擇於過不及之間，而自然無不中矣。」○陳氏曰：「如此則日用之間，無往而非中，凡聲之所發便合律，身之所行便合度。凡由人心而出者，莫非道心之流行。」

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？陳氏曰：

「此是大綱目處，堯、舜、禹之所以傳受天下，皆是此道理。」自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之爲君，皋陶、伊、傅、周、召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜者。《孟子集註》曰：「堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世，堯舜之道非得孔子，則後世亦何所據哉！」然當是時，

見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作爲此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。其曰「天命率性」，則道心之謂也；《語錄》曰：「性是心之道理。」其曰「擇善固執」，則精一之謂也；《語錄》曰：「擇善即惟精，固執即惟一。」其曰「君子時中」，則執中之謂也。《語錄》曰：「時中是無過不及底中，執中亦然。」世之相後，千有餘年，而其言之不異，如合符節。歷選前聖之書，所以提挈綱維，開示緼奧，未有若是其明且盡者也。自是而又再傳以得孟氏，爲能推明是書，以承先聖之統，愚謂：《中庸》深處，多見於《孟子》，如道性善，原於天命之謂性也；所謂存心、收放心，乃致中也；充廣其仁義之

心，則致和也；至於「誠者天之道，思誠者人之道」一章，其義悉本於《中庸》，尤足以見淵源之所自。及其沒而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之說日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。《語錄》曰：「便是他那道理，也有極相似處，只是說得來別，須是看得他那彌近理而大亂真處始得。」○陳氏曰：「彌近理而大亂真，甚相似而絕不同也。然非物格知至、理明義精者，不足以識破。」然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是爲大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。惜乎！其所以爲說者不傳，而凡石氏之所輯錄，僅出於其門人之所記，是以大義雖明，而微言未析。《文集》曰：「明道不及爲書，世傳陳忠肅公所序者，乃呂氏所著別本也。伊川雖嘗言《中庸》已成書，然亦不傳於學者，或以問和靖尹公，則曰：『先生自以不滿其意而火之矣。』」二夫子既皆無書，故今所傳，特出於

門人記其平居問答之辭。」至其門人所自爲說，則雖頗詳盡而多所發明，然倍其師說而淫於老佛者，亦有之矣。《文集》曰：「唯呂氏、游氏、楊氏、侯氏爲有成書，若謝氏、尹氏，則亦或記其語之及此者耳，又皆別自爲編，或頗雜出他記。」

熹自蚤歲即嘗受讀而竊疑之，沈潛反復，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會衆說而折其中，既爲定著《章句》一篇，以俟後之君子。而一二同志復取石氏書，刪其繁亂，名以《輯略》，且記所嘗論辯取舍之意，別爲《或問》，以附其後。然後此書之旨，支分節解、脉絡貫通、詳略相因、巨細畢舉，而凡諸說之同異得失，亦得以曲暢旁通，而各極其趣。雖於道統之傳，不敢妄議，然初學之士，或有取焉，則亦庶乎行遠升高之一助云爾。淳熙己酉春三月戊申，新安朱熹序。

中庸

朱子章句 後學趙順孫纂疏

中者，不偏不倚、無過不及之名。《文集》曰：「不偏者，明道體之自然，即無所倚著之意也。不倚，則以人而言，乃見其不倚於物耳。」○《語錄》曰：「急些子便是過，慢些子便不及。」庸，平常也。《語錄》曰：「庸是依本分，不爲怪異之事。堯、舜、孔子只是庸，夷、齊所爲，却不是庸了。」○問：「以不偏不倚、無過不及說中，乃是精密切至之語，而以平常說庸，似不相黏着。」曰：「此其所以黏着，蓋緣處得極精極密，只是如此平常，若有些子差異，便不是極精極密，便不是中庸。」○陳氏曰：「庸只是日用平常之道，如君臣之義、父子之親、夫婦之別、長幼之序、朋友之信，皆日用事，便是平常道理。凡日用間人所常行而不可廢者，便是平常。」

或問：「名篇之義，程子專以不偏爲言，呂氏專以無過不及爲說。二者固不同矣，子乃合而言之，何也？」曰：「中，一名而有二義，程子固言之矣。今以其說推之，不偏不倚云者，程子所謂在中之義，未發之前，無所偏倚之名也；《語錄》曰：「在中者，未動時，恰好處。纔發時，不偏於喜，則偏於怒，不得謂之在中矣。」○又曰：「在中之義，是言在裏面底道理，非以在中釋中字。」無過不及者，程子所謂中之道也，見諸行事各得其中之名也。陳氏曰：「中之在事物，即其恰好處，而無過不及者也。」蓋不偏不倚，猶立而不近四旁，心之體、地之中也；無過不及，猶行而不先不後，理之當、事之中也。陳氏曰：「有在心之中，有在事物之中，所以朱子解中字，必合內外而言。」故於未發之大本，則取不偏不倚之名，於已發而時中，則取無過不及

之義，語固各有當也。《語錄》曰：「中庸之中，

本是說無過不及之中，旨在時中上，若推其本，則自

喜、怒、哀、樂未發之中，而爲時中之中。」○陳氏曰：

「未發之中，只可言不偏不倚，却下不得過不及字；及

發出來，此事合當如此，彼事合當如彼，方有箇恰好準

則，無太過不及處。」然方其未發，雖未有無過

不及之可名，而所以爲無過不及之本

體，實在於是；及其發而得中也，雖其所

主不能不偏於一事，然其所以無過不及

者，是乃無偏倚者之所爲，而於一事之

中，亦未嘗有所偏倚也。《語錄》曰：「只要就

無所偏倚一事，處之得恰好，則無過不及矣。」故程

子又曰：「言和則中在其中，言中則含

喜、怒、哀、樂在其中。」而呂氏亦云：「當

其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之

中。以此心而應萬物之變，無往而非中

矣。」是則二義雖殊，而實相爲體用。《語

錄》曰：「未發之中是體，已發之中是用。」此愚於

名篇之義，所以不得取此而遺彼也。」○

曰：「庸字之義，程子以不易言之，而子

以爲平常，何也？」曰：「唯其平常，故可

常而不可易，若驚世駭俗之事，則可暫

而不得爲常矣。一說雖殊，其致一也。

但謂之不易，則必要於久而後見，不若

謂之平常，則直驗於今之無所詭異，而

其常久而不可易者，可兼舉也。況中庸

之云，上與高明爲對，而下與無忌憚者

相反，其曰庸德之行、庸言之謹，又以見

夫雖細微而不敢忽，則其名篇之義以不

易而爲言者，又孰若平常之爲切乎！」

《語錄》曰：「譬如飲食，如五穀是常，自不可易，若是

珍羞異味，不常得之物，則暫一食之可也，焉能久乎！

庸固是定理，若以爲定理，則却不見那平常底意思，今

以平常言，則不易之定理，自在其中矣。」○陳氏曰：

「程子以不易解庸字，亦是謂萬古常然而不可易，但其義未盡，不若平常字最親切，可包得不易字。蓋天下事物之理，惟平常然後可以常而不易，若怪異之事，人所罕見，但可暫而不可以常耳。佛老說道理，使人於高遠玄妙，不知自堯舜三代以來，只是一箇平常底道理，所以萬世常然而不可易。平常不易二字，本作一意見。」曰：「然則所謂平常，將不為淺近苟且之云乎？」曰：「不然也。所謂平常，亦曰事理之當然，而無所詭異云爾，是固非有甚高難行之事，而亦豈同流合汙之謂哉！既曰當然，則自君臣、父子、日用之常，推而至於堯舜之禪授，湯武之放伐，其變無窮，亦無適而非平常矣。」《語錄》曰：「問：『堯舜禪授，湯武放伐，皆聖人非常之變，而謂之平常，何邪？』」曰：「事雖異常，然皆是合當如此，便只是常事。」○曰：「此篇首章先明中和之義，次章乃及中庸之說，至其名篇，乃不曰中和，而曰中庸者，何

哉？」曰：「中和之中，其義雖精，而中庸之中，實兼體用。」《文集》曰：「中和之中，專指未發而言；中庸之中，則兼體用而言。」且其所謂庸者，又有平常之意焉，則比之中和，其所該者尤廣，而於一篇大指，精粗本末，無所不盡，此其所以不曰中和而曰中庸也。」《語錄》曰：「中庸該得中和之義，^①庸是見於事，和是發於心，庸該得和。」○曰：「張子之言如何？」案：張子曰：「學者如《中庸》文字輩，直須句句理會過，其言互相發明。」曰：「其曰『須句句理會，使其言互相發明』者，真讀書之要法，不但可施於此篇也。」《語錄》曰：「讀書須是逐句逐字要見去着，使互相發明，事事窮到極至處。」○曰：「呂氏為己為人之說如何？」案：呂氏曰：「為己者，心存乎德行而無意乎

①「和」，原誤作「庸」，今據四庫本改。

功名，爲人者，心存乎功名而未及乎德行。若後世學者，有未及乎爲人而濟其私欲者。今學聖人之道，而先以私欲害之，則語之而不入，導之而不行，教之者亦何望哉！聖人之學，不使人過，不使人不及，立喜怒哀樂未發之中，以爲之本，使學者擇善而固執之，其學固有序矣，學者盍亦用心於此乎！用心於此，則義理必明，德行必脩，與夫自輕其身，涉獵無本，徼幸一日之利者，果何如哉？」曰：「爲人者，程子以爲欲見知於人者是也，呂氏以志於功名言之，而謂今之學者未及乎此，則是以爲人爲及物之事，而涉獵徼幸，以求濟其私者，又下此一等也。殊不知夫子所謂爲人者，正指此下等人爾。若曰未能成己而遽欲成物，此特可坐以不能知所先後之罪，原其設心，猶愛而公，視彼欲求人知以濟一己之私而後學者，不可同日語矣。至其所謂立喜怒哀樂未發之中以爲之本，使學者擇善而固執之者，亦

曰欲使學者務先存養，以爲窮理之地耳。而語之未瑩，乃似聖人強立此中，以爲大本，使人以是爲準而取中焉，則中者豈聖人之所強立，而未發之際，亦豈容學者有所擇取於其間哉！但其全章大指，則有以切中今時學者之病，覽者誠能三復而致思焉，亦可感悟而興起矣。」《語錄》曰：「今學者且要分別箇路頭，要緊是爲己爲人之際。」

子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。」《語錄》曰：「問：『正道、定理，恐道是總括之名，理是道裏面有許多條目，如天道有日月星辰、陰陽寒暑之條理，人道有仁義禮智、君臣父子之條理。』」曰：「緊要在正字與定字上。中只是箇恰好道理，爲見不得，是亘古今不可變易底，故更着箇庸字。」此篇乃孔門傳授心法，陳氏曰：「卑不失之污賤，高不溺於空虛，蓋真孔門傳授心法。」子思恐其久而差也，故筆之於書，以授

孟子。」「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。《語錄》曰：「始合爲一理，指『天命謂性』，末復合爲一理，指『無聲無臭』。始合而開，其開也有漸；末開而合，其合也亦有漸。」○又曰：「天下萬事，須要逐一理會過方得，所謂中散爲萬事，便是中庸。」○又曰：「中散爲萬事，如知、仁、勇，許多爲學底道理，與爲天下國家有九經，與祭祀鬼神，中間無些子罅隙。」○放之則彌六合，卷之則退藏於密。」三山陳氏曰：「其大無際，其細無朕。」其味無窮，皆實學也。《語錄》曰：「句句是實，無些子空闕處。」善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

命，猶令也。陳氏曰：「似分付命令他一般。」性，即理也。《文集》曰：「有是性，便有許多道理總在裏許，性便是理之所會之地。」○《語錄》曰：「性是天生成許多道理。」○又曰：「性是許多理散在處爲性。」○陳氏曰：「性即理也，何以不謂之理而謂之性？蓋理是汎言天地

間人物公共之理，性是在我之理，只這道理受於天而爲我所有，故謂之性。」天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。陳氏曰：「天固是上天之天，要之即理是也。然天如何而命於人？蓋藉陰陽五行之氣，流行變化，以生萬物。理不外乎氣，氣以成形，而理亦賦焉，便是上天命令之也。」○又曰：「本只是一氣，分來有陰陽，又分來有五行，二與五，只管分合運行去，萬古生生，不息不止，是箇氣必有主宰之者，曰理是也。理在其中，爲之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息，命即流行而賦予於物者。」○葉氏曰：「有理即有氣，有天即有萬物，故氣以成形，理亦寓焉。」於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。《文集》曰：「健順之體，即性也。合而言之，則曰健順，分而言之，則曰仁、義、禮、智，仁禮健而義智順也。」○《語錄》曰：「此健順只是那陰陽之性。」○又曰：「如牛之性順，馬之性健，即健順之性，但只稟得來少，不似人稟得來全耳。」○又曰：「仁、義、禮、智，雖尋常昆蟲之類皆有之，只偏而不全，濁氣間隔。」○真氏曰：「自昔言性者，曰五常而已，朱子乃益之以健順。

蓋陽之性健，木火屬焉，在人則爲仁禮，陰之性順，金水屬焉，^①在人則爲義智，而土則二氣之沖和，信亦兼乎健順。「陰陽不在五行之外，健順亦豈在五常之外乎？」率，循也。《語錄》曰：「這循字是就道上說，不是就行道上說。」○陳氏曰：「循，猶隨也。」道，猶路也。《文集》曰：「道之得名，正以人生日用常然之理，猶四海九州百千萬人當行之路爾。」人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。《語錄》曰：「人與物之性皆同，故循人之性，則爲人之道，循馬牛之性，則爲馬牛之道。若不循其性，令馬耕牛馳，則失其性，而非馬牛之道矣。」○陳氏曰：「是就人物已受得來處說，隨其所受之性，便自然有箇當行之路，不待安排著，只是日用人事所當然之理，所以名之曰道。」○永嘉陳氏曰：「人率循其人之性，物率循其物之性，此即人物各各當行道理，故謂之道。夫道若大路然。」○真氏曰：「朱子於《告子》『生之謂性』章，深言人物之異，而於此章，乃兼人物而言。生之謂性，以氣言者也，天命之謂性，以理言者也。以氣言之，則人物所稟之不同，以理言之，則天之所命，一而已矣。」

然則虎狼之搏噬，馬牛之踉蹌，亦道耶？曰：子思之所謂率性云者，循其天命之性也，若夫搏噬踉蹌，則氣稟之所爲，而非天命之本然矣。豈獨物爲然，凡人之爲善者，皆循天命之性也，而爲不善，則發乎氣稟之性矣。以是而觀，則此章兼人物而言，尚何疑哉！一脩，品節之也。潘氏曰：「品節之者，如親親之殺，尊賢之等，隨其厚薄輕重而爲之制，以矯其過不及之偏者也，雖若出於人爲，而實原於性命之正。」性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，葉氏曰：「命於天曰性，人物受而循行之曰道，皆理之自然而然，本無過不及之差也。然陰陽五行，迭運交禪，不免相勝，是以或厚或薄，或清或濁，賢智或失之過，愚不肖或失之不及，天之所受，人之所率，雖未嘗不善，而亦不能不差。」聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也。《語錄》曰：「問：『品節及於物否？』曰：『也是如此，所以謂

①「金水」，原誤作「金火」，據真德秀《大學衍義》卷五改。

之盡物之性。但於人較詳，於物較略，人上較多，物上較少。」○又曰：「所以咸若草木鳥獸，使庶類蕃殖，如《周禮》掌獸、掌山澤，各有官；如周公驅虎豹犀象龍蛇；如草木零落，然後入山林；昆蟲未蟄，不以火田之類，各有簡品節。使萬物各得其所，所謂教也。」○黃氏曰：「脩道二字，須就道上及人氣稟上兼看。道是大綱之名，如孝是事父之道，然孝之中有多少曲折。人之氣稟不同，柔者過於和，剛者過於嚴，則於孝道雖大綱是孝，其曲折必有不中節者。此禮樂刑政所以著為品節，使之盡其道也。」蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學，知所用力而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者宜深體而默識也。《語錄》曰：「子思說箇三句，乃天地萬物之大本大根，萬化皆從此出。人若能體察，方見聖賢所說道理，皆從自己胸襟流出，不假他求。」○三山陳氏曰：「此章蓋《中庸》之綱領，而此三句，又一章之綱領也。聖賢教人，必先使之知所自來，而後有用力之地。此三句蓋與孟子言性善同意，其示人切矣。」

或問：「『天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教』，何也？」曰：「此先明性、道、教之所以名，以見其本皆出乎天，而實不外於我也。天命之謂性，言天之所以命乎人者，是則人之所以為性也。《文集》

曰：「天之生此人，如朝廷之命此官，人之有此性，如官之有此職。」蓋天之所以賦與萬物而不能自己者，命也。吾之得乎是命以生而莫非全體者，性也。愚謂：天於賦予處，周流而不已，斯之謂命。人於稟受處，^①該全而不偏，斯之謂性。故以命言之，則曰元、亨、利、貞，而四時五行，庶類萬化，莫不由是而出。以性言之，則曰仁、義、禮、智，而四端五典，萬物萬事之理，無不統於其間。《文集》曰：「元、亨、利、貞，天道之常；仁、義、禮、智，人

①「人」，原誤作「天」，今據四庫本改。

性之綱。」○黃氏曰：「在天爲元、亨、利、貞，在人爲仁、義、禮、智，特殊其名，以別天人之分耳。理則同，故健順不必易也。」○又曰：「天地而非元、亨、利、貞，不能以行四時、生萬物。人而非仁、義、禮、智，又何以充四端、制百事哉！」○陳氏曰：「若就造化上論，則天命之大，自只是元、亨、利、貞，此四者，就氣上論也得，就理上論也得。就氣上論，則物之初生處爲元，於時爲春；物之發達處爲亨，於時爲夏；物之成遂處爲利，於時爲秋；物之斂藏處爲貞，於時爲冬。貞者，正而固也。自其生意之已定者而言，故謂之正，自其斂藏者而言，故謂之固。就理上論，則元者生理之始，亨者生理之通，利者生理之遂，貞者生理之固。」○又曰：「人性之大目，只是仁、義、禮、智四者而已。得天命之元，在我謂之仁，得天命之亨，在我謂之禮，得天命之利，在我謂之義，得天命之貞，在我謂之智。人性之有仁、義、禮、智，只是天地元、亨、利、貞之理，真實一致，非引而譬之也。」蓋在天在人，雖有性命之分，而其理則未嘗不一；陳氏曰：

「性與命本非二物，在天謂之命，在人謂之性。」○又

曰：「性命只是一箇道理，不分看，則不分曉，不合看，又離了不相干涉，須是就渾然一理中，看得有界分，不相亂。」在人在物，雖有氣稟之異，而其理則未嘗不同。《文集》曰：「論萬物之一原，則理同而氣異。」此吾之性所以純粹至善，而非若荀、楊、韓子之所云也。陳氏曰：「天所命於人以是理，本只善而無惡，故人所受以爲性，亦本善而無惡。荀子以性爲惡，楊子以性爲善惡混，韓子又以爲性有三品，都只是說得氣。若只論氣而不及大本，便只說得粗底，而道理全然不明。」『率性之謂道』，言循其所得乎天以生者，則事事物物，莫不自然，各有當行之路，是則所謂道也。蓋天命之性，仁、義、禮、智而已。循其仁之性，則自父子之親，以至於仁民愛物，皆道也；循其義之性，則自君臣之分，以至於敬長尊賢，亦道也；循其禮之性，則恭敬辭讓之節文，皆道也；循其

智之性，則是非邪正之分別，亦道也。陳氏曰：「仁、義、禮、智四者，大處則大有，小處則小有。」蓋所謂性者，無一理之不具，故所謂道者，不待外求，而無所不備。所謂性者，無一物之不得，故所謂道者，不假人為，而無所不周。《語錄》曰：「性是體，道是用，道便是在裏面做出底道理。」雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能有以通貫乎全體，然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性而各有自然之理焉。陳氏曰：「隨物之性而言之，如牛之可耕，馬之可乘，雞之可司晨，犬之可司夜，其所發皆有箇自然之理。又循其草木之理而言，則桑麻之可衣，穀粟之可食，春宜耕，夏宜耘，秋宜穫，凡物皆有箇自然之理。」○永嘉陳氏曰：「飛潛動植，各一其性而不可移換，便是率處。若飛者潛之，動者植之，即是違其性，非物之所謂率性矣。」至於虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，睢鳩之有別，則其形氣之所偏，又反有以存

其義理之所得，《語錄》曰：「問：『虎狼、螻蟻之類，雖得其一偏，然徹頭徹尾得義理之正，人合下具此天命之全體，乃為物欲氣稟所昏，反不能如物之能通其一處而全盡，何也？』」曰：「物只有這一處通，^①便却專，人却事事理會得些，便却泛泛，所以易昏。」尤可以見天命之本然，初無間隔，而所謂道者，亦未嘗不在是也，是豈有待於人為，而亦豈人之所得為哉！永嘉陳氏曰：

「此是懸空說，未着人事在。」「脩道之謂教」，言聖人因是道而品節之，以立法垂訓於天下，是則所謂教也。蓋天命之性，率性之道，皆理之自然，而人物之所同得者也。人雖得其形氣之正，然其清濁厚薄之稟，亦有不能不異者。是以賢、知者或失之過，愚、不肖者或不能及，而得於

①「物」，原脫，據《朱子語類》卷四補。

此者，亦或不能無失於彼，是以私意人欲或生其間，而於所謂性者，不免有所昏蔽錯雜，而無以全其所受之正。性有不全，則於所謂道者因亦有所乖戾舛逆，而無以適乎所行之宜。惟聖人之心，清明純粹，天理渾然，無所虧闕，故能因其道之所在，而爲之品節防範，以立教於天下，使夫過、不及者，有以取中焉。陳氏曰：「因人生氣質之異，而有過、不及之差，故於性有昏蔽而不能全，而所謂道者，亦乖戾而失其本然也。聖人清明純粹，見理分明，故因其性之自然者，爲之品節而歸之中，使無過、不及，以爲天下後世法，使萬世皆得以通行，是謂之教。」蓋有以辨其親疏之殺，而使之各盡其情，則仁之爲教立矣。陳氏曰：「如爲之立五服，自斬衰至總麻之類。」有以別其貴賤之等，而使之各盡其分，則義之爲教行矣。陳氏曰：「如爲之立君

臣上下長幼之序。」爲之制度文爲，使之有以守而不失，則禮之爲教得矣。陳氏曰：「如三千、三百之儀，輕重疏密，各有等級之不同。」爲之開導禁止，使之有以別而不差，則知之爲教明矣。陳氏曰：「如司徒教民以任、卹、睦、婣之行，及糾民以不孝不弟之刑。」夫如是，是以人無知愚，事無大小，皆得有所持循據守，以去其人欲之私，而復乎天理之正。陳氏曰：「天理者，上達之正途，人欲者，下達之邪徑。萬一把守不牢，則便是天理人欲勝負未分。」推而至於天下之物，則亦順其所欲，違其所惡，因其材質之宜，以致其用，制其取用之節，以遂其生，皆有政事之施焉。陳氏曰：「如教人春耕、夏耘、秋斂、冬藏，穿牛鼻、絡馬首之類。」此則聖人所以財成天地之道，而致其彌縫輔贊之功，然亦未始外乎人之所受乎天者而強爲之也。《文集》曰：「脩道之

教，當屬何處？亦出乎天耳。子思以是二言著於篇首，雖曰姑以釋夫三者之名義，然學者能因其所指而反身以驗之，則其所知，豈獨名義之間而已哉！」《語錄》曰：「反身是着實向自家體分上求。」蓋有得乎天命之說，則知天之所以與我者，無一理之不備，而釋氏所謂空者，非性矣；有以得乎率性之說，則知我之所得乎天者，無一物之不該，而老氏所謂無者，非道矣；有以得乎脩道之說，則知聖人之所以教我者，莫非因其所固有，而去其所本無，背其所至難，而從其所甚易，而凡世儒之訓詁、詞章、管、商之權謀、功利、老、佛之清淨、寂滅，與夫百家衆技之支離、偏曲，皆非所以爲教矣。《語錄》曰：「問：『佛氏之空與老子之無一般否？』」曰：「不同。佛氏只是空，豁豁然和有都無了，所謂終日喫飯，不曾咬破一粒米，

終日着衣，不曾掛着一條絲。若老氏猶還是有，①只是清淨無爲，一向恁地深藏固守，自爲玄妙，教人摸索不得，便是他有無做兩截看了。」○陳氏曰：「釋氏以空爲宗，以未有天地之先爲吾真體，以天地萬物皆爲幻，人事都爲粗迹，盡欲屏除了，一歸於真空。老氏以無爲宗，說道都與人物不相干，以道爲超乎天地形器之外。如云道在太極之先，都是說未有天地萬物之初，有箇空虛道理，且自家身今見在天地之後，只管想像未有天地之初，箇空虛底道理，與自家身有何干涉，不知道只是人事之理耳。」又曰：「老氏清虛厭事，釋氏屏棄人事，他都是把道理做事物頂頭玄妙底物看，把人事做下面粗底，便都要擺脫去了。」○又曰：「世儒或專於訓詁解析而理不明，或專於詞章綴緝而義不通。又如管、商功利之徒，雖做得事業，亦只是權謀智術之私，而非胸中理義去做得底，皆非所謂教矣。」由是以往，因其所固有之不可昧者，而益致其學問思辨之功，《語錄》曰：「今人把學問來做外面添底事看了，聖賢千言萬語，只是使人

①「還」，原作「骨」，今據四庫本改。

反其固有而復其性耳。」因其所甚易之不能已者，而益致其持守推行之力，《語錄》曰：「是日用常行合做底道理，是不可已者，非空守着這一箇物事。」則夫天命之性，率性之道，豈不昭然日用之間，而脩道之教，又將由我而後立矣。」○曰：「率性、脩道之說不同，孰爲是耶？」曰：「程子之論率性，正就私意人欲未萌之處，指其自然發見各有條理者而言，以見道之所以得名，非指脩爲而言也。案：程子曰：「生之謂性，人生而靜以上不容說，纔說性時，便已不是性也。」「此理天命也，順而循之則道也。」○又曰：「天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也；循其性，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則爲馬之性，又不做牛底性；牛則爲牛底性，又不爲馬底性。此所謂率性也。」○《文集》曰：「程子說人生而靜以上，是人物未生時，只可謂之理，未可名爲性，所謂在天曰命也。纔說性時，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣，所謂在人曰性也。」○《語錄》曰：「程子

說物物各有箇道理，即此便是道。循性者，是循其理之自然。」○又曰：「道是性中分派條理，隨分派條理去，皆是道。」呂氏「良心之發」以下，至「安能致是」一節，亦甚精密。但謂「人雖受天地之中以生，而梏於形體，又爲私意小知所撓，故與天地不相似，而發不中節，必有以不失其所受乎天者，然後爲道」，則所謂道者，又在脩爲之後，而反由教以得之，非復子思、程子所指人欲未萌、自然發見之意矣。案：呂氏曰：「性與天道，本無有異，但人雖受天地之中以生，而梏於蓊然之形體，常有私意小知撓乎其間，故與天地不相似，所發遂至乎出人不齊而不中節。如使所得於天者不喪，則何患不中節乎！故良心所發，莫非道也。在我者，惻隱、羞惡、辭遜，是非，皆道也；在彼者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，亦道也。在物之分，則有彼我之殊，在性之分，則合乎內外一體而已。是皆人心所同然，乃吾性之所固有。隨喜、怒、哀、樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文。所感重者，其應也亦重，所感

輕者，其應也亦輕。自斬至絕，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭。非出於性之所有，安能致是乎？」○《語錄》曰：「只是隨性去，皆是道。呂氏說以人行道，若然，則未行之前，便不是道乎？」○又曰：「不是人去循之，呂說未是。」○永嘉陳氏曰：「呂說只就人性起，蓋不見天地大化，故其說性、說道、說教，皆不周普流通，此朱子所以不取。」游氏所謂「無容私焉，則道在我」。楊氏所謂「率之而已」者，似亦皆有呂氏之病也。案：游氏曰：「天之命萬物者，道也，而性者，具道以生也。因其性之固然，而無容私焉，則道在我矣。若出於人爲，則非道矣。」○楊氏曰：「性，天命也。命，天理也。道則性命之理而已。謂性有不善者，誣天也。性無不善，則不可加損也，無俟乎脩焉，率之而已。」至於脩道，則程子「養之以福」，「脩而求復之」云，却似未合子思本文之意，案：程子曰：「民受天地之中以生，天命之謂性也；人之生也直，意亦如此。若以生爲生養之生，却是脩道之謂教也。」至下文始自云：「能者

養之以福，不能者敗以取禍。」○又曰：「脩道之謂教，此則專在人事，以失其本性，故脩而求復之，則入於學，若元不失，則何脩之有？」○《語錄》曰：「程子一時意各有指，不可彊率合爲一說。」獨其一脩，所謂「循此脩之，各得其分」，而引舜事以通結之者，爲得其旨。故其門人亦多祖之，但所引舜事，或非《論語》本文之意耳。案：程子曰：「循此而脩之，各得其分，則教也。

自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。」○《文集》曰：「脩道雖以人事言，然其所以脩之者，莫非天命之本然，非人私智所能爲也。然非聖人，有不能盡，故程子以舜事明之。」○陵陽李氏謂：「此又自其性之本然者而推言之，所引《論語》雖非本文之意，大率以爲一循其本然，非私智所能與耳。」黃氏曰：「此段辨析極精。」呂氏所謂「先王制禮，達之天下，傳之後世」者得之。但其

①「黃」，原誤作「貴」，今據復性書院本改。

本說率性之道處，已失其指，而於此又推本之，以爲「率性而行，雖已中節，而所稟不能無過不及，若能心誠求之，自然不中不遠，但欲達之天下，傳之後世，所以又當脩道而立教焉」，則爲太繁複而失本文之意耳。案：呂氏曰：「循性而行，無物撓之，雖無不中節者，然人稟於天者，不能無厚薄昏明，則應於物者，亦不能無小過小不及，故品節斯，斯之謂禮。閔子除喪而見孔子，予之琴而彈之，切切而言曰：『先王制禮，不敢過也。』子夏除喪而見孔子，予之琴而彈之，侃侃而言曰：『先王制禮，不敢不及也。』故心誠求之，雖不中，不遠矣。然將達之天下，傳之後世，慮其所終，稽其所敝，則其小過小不及者，不可以不脩，此先王所以制禮。」改本又以時位不同爲言，似亦不親切也。」案：改本云：「道之在人，有時與位之不同。必欲爲法於後世，不可不脩。」○曰：「楊氏所論王氏之失如何？」案：楊氏曰：「王氏云『天使我有是之謂命，命之在我之謂性』，

是未知性命之理。其曰『使我』，正所謂使然也。使然者，可以爲命乎？以命在我爲性，則命自一物。若《中庸》言『天命之謂性』，性即天命也，又豈二物哉？如云『在天爲命，在人爲性』，此語似無病，然亦不須如此說。性命初無二理，第所由之者異耳。『率性之謂道』，如《易》所謂『聖人之作《易》』，將以順性命之理』是也。曰：「王氏之言，固爲多病，然此所云『天使我有是』者，猶曰『上帝降衷』云爾，豈真以爲有或使之者哉！其曰『在天爲命，在人爲性』，則程子亦云，而楊氏又自言之，蓋無悖於理者。今乃指爲王氏之失，不惟似同浴而譏裸裎，亦近於意有不平，而反爲王公之累矣。且以率性之道爲順性命之理，文意亦不相似。若游氏以遁天倍情爲非性，案：游氏曰：「惟皇上帝降衷于下民，則天命也。若遁天倍情，則非性矣。」則又不若楊氏『人欲非性』之云也。」案：楊氏曰：「天命之謂性，人欲非性也。」

○《語錄》曰：「楊氏此語，却是直截。」○曰：「然則呂、游、楊、侯，四子之說孰優？」曰：「此非後學所敢言也。但以程子之言論之，則於呂稱其深潛縝密；於游稱其穎悟溫柔；謂楊不及游，而亦每稱其穎悟；謂侯生之言，但可隔壁聽。今且熟復其言，究覈其意，而以此語證之，則其高下淺深，亦可見矣。過此以往，則非後學所敢言也。」《語錄》曰：「呂本是剛底氣質，涵養得到如此，其說得好處，如千兵萬馬，飽滿伉壯。」○又曰：「游、楊諸公皆才高，雖其說有疎略，然皆通明。」○又曰：「侯氏說前後相反，沒理會。」

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。離，去聲。

道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，陳氏曰：「道是日用事物所當行之路，即率性之

謂，而得於天之所命者，而其理總會於吾心。」無物不

有，無時不然，陳氏曰：「在父子，則父子所當親；在

君臣，則君臣所當敬；在夫婦，則夫婦所當別；在朋友，

則朋友所當信。微而起居飲食，蓋無物而不有；自古及

今，流行乎天地之間，無一息之間，蓋無時而不然。」所

以不可須臾離也。永嘉陳氏曰：「道只是眼前當

然底，一時走離不得。」○蔡氏曰：「須臾，頃刻也。言道

不可頃刻而離也。」若其可離，則爲外物而非道

矣。陳氏曰：「纔可離，便是外物，而非本然矣。」○三

山陳氏曰：「使其可離而去，則亦身外物耳。」○潘氏曰：

「未發之前，固未有人欲之私可言，所以朱子特謂之外

物。」是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦

不敢忽，《語錄》曰：「不聞不見，全然無形，暗昧不可

得知，只於此時，便戒謹了，更不敢忽。」所以存天理

之本然，陳氏曰：「未感物時，渾是天理。」而不使

離於須臾之頃也。

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。見，

音現。

隱，暗處也。微，細事也。《語錄》載陸氏曰：「前

後說者，一袞說了，更不見切體處。今如此分別，却是使人有點檢處。」獨者，人所不知而己所獨知之地也。《語錄》曰：「如一片止水中間，忽有一點動處，

此最緊要着功夫。」○又曰：「這獨也不只是恁獨時，如與衆人對坐，自心中發一念或不正，此亦是獨處。」言幽

暗之中，微細之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者。《語錄》曰：「問：「莫

見，莫顯，則已是先形了，如何却說迹未形幾已動？」曰：

「莫見乎隱，莫顯乎微，這是大綱說。」○黃氏曰：「莫見，莫顯，不特指他人之聞見，只是吾所獨知，已是十分顯見了，況人亦未有不知者乎！須是認得《章句》兩轉意。」

是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，《語錄》曰：「戒謹恐懼，是普說，到得隱微之間，人所易忽，又更用謹，這箇却是喚起說。」○又曰：「是從見聞處至不睹不聞處，皆戒謹了，又就其中於獨處更加謹也。是無所

不謹，而謹處更加謹也。」○陳氏曰：「雖是平時已常戒懼，至此又當十分加謹。纔加謹，則所發便都是善；不加謹，則所發便流於惡去。」所以遏人欲於將萌，《文集》曰：「人欲云者，正天理之反耳。天理中本無人欲，惟其流之有差，是以生出人欲來。」○問：「未發之前，無一豪私意之雜，此處無走作，只是存天理而已，未說到遏人欲處。已發之初，天理人欲由是而分，此處不放過，即是遏人欲，天理之存，有不待言者。」曰：「此說分得好，然又須見不可分處，如兵家攻守相似，各是一事，而實相爲用也。」○《語錄》曰：「問：「上一節能存天理了，則下面謹獨，似多了一截。」曰：「雖是存得天理，臨發時也須點檢，這便是他密處。」而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」

或問：「既曰『道也者，不可須臾離也，可離非道也』，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」矣，而又曰「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」，何也？」曰：「此因論率性之道，以明由教

而人者，其始當如此，蓋兩事也。其先言道不可離，而君子必戒謹恐懼乎其所不睹不聞者，所以言道之無所不在，無時不然，學者當無須臾豪忽之不謹而周防之，以全其本然之體也。《語錄》曰：「是防之於未然，以全其體。」又言莫見乎隱，莫顯乎微，而君子必謹其獨者，所以言隱微之間，人所不見而已獨知之，則其事之纖悉無不顯著，又有甚於他人之知者，學者尤當隨其念之方萌而致察焉，以謹其善惡之幾也。《語錄》曰：「是察之於將然，以審其幾。」○三山陳氏曰：「曰隱曰微，則此念已萌矣，特人未知之故，隱而未見，微而未顯耳。然人雖未知而我已知之，則固已甚見而甚顯矣，此正善惡之幾也。」蓋所謂道者，率性而已。性無不有，故道無不在。大而父子君臣，小而動靜息，不假人力之爲，而莫不各有當然不

易之理，所謂道也。是乃天下人物之所共由，充塞天地，貫徹古今，而取諸至近，則常不外乎吾之一心。陳氏曰：「天下豈有性外之物而不統於吾心是理之中也哉？理之所至，大極於無際而無不通，細入於無倫而無不貫，前後乎萬古而無不徹。」循之則治，失之則亂，蓋無須臾之頃，可得而暫離也。若其可以暫合暫離，而於事無所損益，則是人力私智之所爲者，而非率性之謂矣。《語錄》曰：「無時而非道，亦無適而非道，若之何而可須臾離也？可須臾離，則非率性之謂矣。」聖人之所脩以爲教者，因其不可離者而品節之也；君子之所由以爲學者，因其不可離者而持守之也。三山陳氏曰：「君子必欲存養持守以保全之者，正爲其不可離而去之，如飢食渴飲之不可無也。」是以日用之間，須臾之頃，持守工夫一有不至，則所謂不可離者雖未嘗不

在我，而人欲聞之，則亦判然二物而不相管矣。是則雖曰有人之形，而其違禽獸也何遠哉！陳氏曰：「日用不可須臾失，纔失

之，便身心顛冥而入於夷狄禽獸矣。」是以君子戒慎乎其目之所不及見，恐懼乎其耳之所不及聞，瞭然心目之間，常若見其不可離者，而不敢有須臾之間以流於人欲之私，而陷於禽獸之域。若《書》之言防怨，而曰「不見是圖」，《禮》之言事親，而曰「聽於無聲，視於無形」，蓋不待其徵於色、發於聲，然後有以用其力也。《語錄》曰：「既是不見，安得有圖？只是要於未有兆朕，無可睹聞時，先戒懼取。」○又曰：「聽於無聲，視於無形，只是照管所不到，念慮所不及處，正如防賊相似，須要塞其來路。」^①夫既已如此矣，則又以謂道固無所不在，而幽隱之間，乃他人之所不見而已所獨見，道固無時不然，而

細微之事，乃他人之所不聞而已所獨聞。是皆常情所忽，以為可以欺天罔人而不必謹者，而不知吾心之靈皎如日月，既已知之，則其豪髮之間，無所潛遁，又有甚於他人之知矣。又況既有是心，藏伏之久，則其見於聲音容貌之間，發於行事施為之實，必有暴著而不可揜者，又不止於念慮之差而已也。《語錄》

曰：「隱微顯著，未嘗有異，豈怠於顯而偏於獨哉！蓋獨者致用之源，而人所易忽，於此而必謹焉，則亦無所不謹矣。」○潘氏曰：「幽暗之中，微細之事，其是非善惡，皆不能逃乎此心之靈，所以當此之時，尤為昭灼顯著也。若其發之既遠，為之既力，則在他人目所視，十手所指，雖甚昭灼，而在我者心意方注於事為，精神方運於酬酢，其是非得失反有不自覺者矣。此所以獨於隱微之際，尤為顯著。於此之時而能加省察之

①

「其」，原誤作「莫」，今據四庫本改。

功，則凡不善之萌，其見之也明，其回之也易，不至潛藏隱伏於其中而不自知矣。」是以君子既戒懼乎耳目之所不及，則此心常明，不爲物蔽，而於此尤不敢不致其謹焉。必使其幾微之際無一豪人欲之萌，而純乎義理之發，則下學之功盡善全美，而無須臾之間矣。《語錄》曰：「幾者動之微，是欲動未動之間。聖賢說謹獨，便都是要就幾微處理會。」二者相須，皆反躬爲己，遏人欲、存天理之實事。蓋體道之功，莫有先於此者，亦莫有切於此者，輔氏曰：「此兩節，是做工夫處，見得聖賢體道之功甚密。」故子思於此，首以爲言，以見君子之學，必由此而入也。」曰：「諸家之說，皆以戒慎不睹，恐懼不聞，即爲謹獨之意，子乃分之以爲兩事，無乃破碎支離之甚邪？」曰：「既言道不可離，則是無適而不在矣，而又言莫見乎

隱，莫顯乎微，則是要切之處，尤在於隱微也。《語錄》曰：「道不可離，言道之至廣至大者，

莫見乎隱，莫顯乎微，言道之至精至密者。」既言戒

謹不睹，恐懼不聞，則是無處而不謹矣，

又言謹獨，則是其所謹者，尤在於獨也。

《語錄》曰：「戒謹不睹，恐懼不聞，此乃統同說，謹獨

又就中有一念萌動處說，最緊要着功夫處。」是固不

容於不異矣，若其同爲一事，則其爲言，

又何必若是之重複邪？《文集》曰：「若果如

此，則上段文意已足，不知何故又煩再說，曷嘗有如此

煩絮底聖賢。」且此書卒章，「潛雖伏矣」，

「不愧屋漏」，亦兩言之，正與此相首尾。

陳氏曰：「潛雖伏矣」一節，言人之所不見處，申明首

章謹獨意。「不愧屋漏」一節，言己之所不見處，申明

首章戒懼不睹不聞意。」但諸家皆不之察，獨

程子嘗有「不愧屋漏與謹獨是持養氣

象」之言，其於二者之間，特加與字，是

固已分爲兩事，而當時聽者有未察耳。」

案：程子曰：「要脩持他這天理，則在德須有不言而信者，言難爲形狀，養之則須直，不愧屋漏與慎獨，這是箇持養底氣象也。」○《語錄》曰：「此分明是兩節事。」曰：「子又安知不睹不聞之不爲獨乎？」曰：「其所不睹不聞者，己之所不睹不聞也，故上言道不可離，而下言君子自其平常之處，無所不用其戒懼，而極言之，以至於此也。獨者，人之所不睹不聞也，故上言莫見乎隱，莫顯乎微，而下言君子之所謹者，尤在於此幽隱之地也。」《語錄》曰：「其之一字，便見得是說己不睹不聞處。」○又曰：「方不聞不睹之時，不惟人所不知，自家亦未有所知。若所謂獨，即人所不知而己所獨知，極是要戒懼。自來人說不睹不聞與謹獨只是一意，無分別，便不是。」○永嘉陳氏曰：「戒謹恐懼與謹獨是兩項地頭。戒謹恐懼，是自家不睹不聞之時，養性如此；謹獨是衆人不睹不聞之時，存誠如此。」是

其語勢自相唱和，各有血脉，理甚分明。

《語錄》曰：「前段有是故字，後段有故字，聖賢不是要作文，只是逐節次說出許多道理，若是作一段說，亦成是何文字？」○陳氏曰：「莫見乎隱，莫顯乎微」，對「道不可須臾離，可離非道」句。「君子必謹其獨」，對「戒謹其所不睹，恐懼其所不聞」句。惟其道不可須臾離，可離非道，所以戒謹其所不睹，恐懼其所不聞，惟其莫見乎隱，莫顯乎微，所以必謹其獨。」如曰是兩條者皆爲謹獨之意，則是持守之功無所施於平常之處，而專在幽隱之間也，且雖免於破碎之譏，而其繁複偏滯而無所當，亦甚矣。」○曰：「程子所謂隱微之際，若與呂氏改本及游、楊氏不同，而子一之，何耶？」曰：「以理言之，則三家不若程子之盡，以心言之，則程子不若三家之密，是固若有不同者矣。然必有是理，然後有是心，有是心，而後有是理，

則亦初無異指也，合而言之，亦何不可之有哉？」案：程子曰：「人只以耳目所見聞者爲

顯微，然不知理却甚顯也。且如昔人彈琴，見螳捕蟬，而聞者以爲有殺聲。殺在心，而人聞其琴而知之，豈非顯乎！人有不善而自謂人不知之，然天地之理甚著，不可欺也。」○呂氏曰：「此章明道之要，不可不誠。道之在我，猶飲食居處之不可去，可去皆外物也。誠以爲己，故不欺其心，人心至靈，一萌之思，善與不善，莫不知之，他人雖明，有所不與也，故慎其獨者，知爲己而已。」○游氏曰：「人所不睹，可謂隱矣，而心獨見之，不亦見乎！人所不聞，可謂微矣，而心獨聞之，不亦顯乎！」○楊氏曰：「獨非交物之時有動于中，其違未遠也，雖非視聽所及，而其幾固已瞭然心目之間矣。其爲顯見孰加焉？雖欲自蔽，吾誰欺，欺天乎！此君子必慎其獨也。」○《語錄》曰：「問：『程子舉彈琴殺心處，是就人知處言。』」呂、游、楊氏所說，是就己自知處言。《章句》是合二者而言否？」曰：「有動於中，己固先自知，亦不能掩人之知，所謂誠之不可揜也。」○問：「迹雖未形，幾則已動，上兩句是程子意，

人雖不知，己獨知之，下兩句是游氏意否？」曰：「然，兩事只是一理。幾既動，則己必知之，己既知，則人必知之。」○曰：「他說如何？」曰：「呂氏舊本，所論道不可離者得之，但專以『過』『不及』爲『離道』，則似未盡耳。其論『天地之中』、『性與天道』一節，最其用意深處。然經文所指不睹不聞隱微之間者，乃欲使人戒懼乎此，而不使人欲之私得以萌動於其間耳，非欲使人虛空其心，反觀於此，以求見夫所謂中者，而遂執之以爲應事之準則也。呂氏既失其指，而所引用『不得於言』、『必有事焉』、『參前』、『倚衡』之語，亦非《論》、《孟》本文之意。至謂『隱微之間，有昭昭而不可欺，感之而能應者』，則固心之謂矣，而又曰『正惟虚心以求』，則庶乎見之，是又別以一心而求此一心，見此

一心也，豈不誤之甚哉！」案：呂氏曰：「率

性之謂道，則四端之在我者，人倫之在彼者，皆吾性命之理，受乎天地之中，所以立人之道，不可須臾離也。

絕類離倫，無意乎君臣父子者，過而離乎此者也。賊

恩害義，不知有君臣父子者，不及而離乎此者也。雖

過不及有差，而皆不可以行於世，故曰可離非道也。

非道者，非天地之中而已。非天地之中而自謂有道，

惑也！」○又曰：「所謂中者，性與天道也。謂之有

物，則不得於言，謂之無物，則必有事焉。不得於言

者，視之不見，聽之不聞，無聲形接乎耳目而可以道

也。必有事焉者，莫見乎隱，莫顯乎微，體物而不可遺

者也。古之君子，立則見其參於前，在輿則見其倚於

衡，是何所見乎？洋洋乎如在其上，如在其左右，是

果何物乎？學者見乎此，則庶乎能擇中庸而執之。

隱微之間，不可求之於耳目，不可道之於言語，然有所

謂昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虛心以求之，則

庶乎見之，故曰莫見乎隱，莫顯乎微。」○《文集》曰：

「心者，人之所以主乎身者也，一而不可二者也，為主而

不為客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則

物之理得，今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有

一心，而能管乎此心也。然則所謂心者，為一耶？為

二耶？為主耶？為客耶？為命物者耶？為命於

物者耶？若參前、倚衡之云者，則為忠信篤敬而發

也。蓋曰忠信篤敬不忘乎心，則無所適而不見其在是

云爾，亦非有以見夫心之謂也。且身在此而心參於

前，身在輿而心倚於衡，是果何理也耶？」若楊氏

『無適非道』之云則善矣，然其言似亦有

所未盡。蓋衣食、作息、視聽、舉履，皆

物也，其所以如此之義理準則，乃道也。

若曰所謂道者不外乎物，而人在天地之

間，不能違物而獨立，是以無適而不有

義理之準則，不可頃刻去之而不由，則

是《中庸》之旨也。若便指物以為道，而

曰人不能頃刻而離此，百姓特日用而不

知耳，則是不唯昧於形而上下之別，而

墮於釋氏『作用是性』之失。且使學者

誤謂道無不在，雖欲離之而不可得，吾

既知之，則雖猖狂妄行，亦無適而不

爲道，則其爲害將有不可勝言者，不但文義之失而已也。」案：楊氏曰：「夫盈天地之間，孰非道乎！道而可離，則道有在矣。譬之四方，有定位焉，適東則離乎西，適南則離乎北，斯則可離也。若夫無適而非道，則烏得而離耶！故寒而衣，飢而食，日出而作，晦而息，耳目之視聽，手足之舉履，無非道也，此百姓所以日用而不知。」○《語錄》曰：「衣食、動作即是物，物之理，乃道也。楊氏將物便喚做道，則不可。」○又曰：「桀、紂亦會手持足履，目視耳聽，如何便喚做道？若便以爲道，是認欲爲理也。」○又曰：「釋氏所謂『作用是性』便是如此，他都不理會是非，只認得那衣食、作息、視聽、舉履便是道，說我這箇會說話底，會作用底，叫着便應底，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討箇道理，方是道。」○曰：「呂氏之書，今有二本，子之所謂舊本，則無疑矣，所謂改本，則陳忠肅公所謂程氏明道夫子之言而爲之序者。子於石氏《集解》雖嘗辨之，而論者猶或以爲非程夫子不能及也，奈

何？」曰：「是則愚嘗聞之劉、李二先生矣。舊本者，呂氏太學講堂之初本也。改本者，其後所脩之別本也。陳公之序，蓋爲傳者所誤而失之，及其兄孫幾叟具以所聞告之，然後自覺其非，則其書已行而不及改矣。近見胡仁仲所記侯師聖語，亦與此合。蓋幾叟之師楊氏，實與呂氏同出程門，師聖則程子之內弟，而劉、李之於幾叟，仁仲之於師聖，又皆親見而親聞之，是豈胸臆私見、口舌浮辨所得而奪哉！若更以其言考之，則二書詳略雖或不同，然其語意實相表裏，如人之形貌，昔腴今瘠，而其部位神采，初不異也，豈可不察而遽謂之兩人哉？又況改本厭前之詳，而有意於略，故其詞雖約，而未免反有刻露峭急之病。至於詞義之間失其本指，則未

能改於其舊者，尚多有之。校之明道平日之言，平易從容而自然精切者，又不翅砒砒之與美玉也。於此而猶不辨焉，則其於道之淺深，固不問而可知矣。」

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。樂，音洛。中節之中，去聲。

喜、怒、哀、樂，情也。《語錄》曰：「情只是所發之路陌。」其未發，則性也，陳氏曰：「在心裏面未發動底，是性。」無所偏倚，故謂之中。《語錄》曰：「如處室中，東南西北，不倚於一方，只是在中間。」○陳氏曰：「未發之中，只可言不偏不倚，却下不得過不及字。」發皆中節，情之正也，陳氏曰：「情之中節，是從本性發來，其不中節，是感物欲而動。」○潘氏曰：「節者，限節也，其人情之準的乎！」無所乖戾，故謂之和。陳氏曰：「只是得其當然之理，無些過，無些不及，與是理不相睚戾，故名之曰和。」大本者，天命之性，天下

之理皆由此出，道之體也。陳氏曰：「是渾淪一大本底，乃天下萬理所從出，是道之體。」達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。陳氏曰：「是通衢達道一般，古今天下之所通行，是道之用。」此言性情之德，《語錄》曰：「中，性之德。和，情之德。」以明道不可離之意。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

致，推而極之也。《語錄》曰：「致者，推至其極之謂。如射相似，有中帖者，有中垛者，有中紅心邊量者，皆是未致，須是到那紅心中央，方始是致。」○又曰：「致字是只管挨排去之義，工夫極精密。」位者，安其所也。育者，遂其生也。《語錄》曰：「此天地萬物真實效驗。」自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。《語錄》曰：「致中和，須兼表裏而言。致中，則

欲其無少偏倚而又能守之不失，致和，則欲其無少差謬而又能無適不然。」○黃氏曰：「無少偏倚，無少差謬，是橫致一致，其守不失，無適不然，是直致一致。橫致，如一箇物打進了四圍恁地潔淨相似，直致，則是今日如此淨潔，後日亦如此，以至無頃刻不如此。」○又曰：「譬如掘井，掘得深，是直，掘得闊，是橫。就一事上研窮到底，是直，推至萬事莫不皆到，是橫。一直一橫，無不窮究到極處。無少偏倚，無少乖戾，是就一時一事上直下功夫，使一時一事無纖悉不到處。其守不失，無適不然，是自始至終，自大至小，橫鋪點檢，無一時一事有纖悉不到處。」○愚謂：約是收斂近裏之意，精是別得不雜之意，此二字，尤朱子喫緊示人處。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。黃氏曰：「既是中和皆當致，則天地萬物之位育，皆隨其所致而見其效。」○陳氏曰：「心既正，則天地自各安其所，氣既順，則萬物自各遂其生。其功效自然感格，須是到此地位，方真知之。」此學問之極功，聖人之能事，陳氏曰：「此乃有位者之功，非泛就君子說。」初

非有待於外，而脩道之教亦在其中矣。陳氏曰：「致中，即天命之性；致和，即率性之道。及天地位，萬物育，則脩道之教亦在其中矣。」是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。《文集》曰：「人之身，知覺運用，莫非心之所為，則心者，固所以主於身而無動靜之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以為體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動，情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未嘗相離者也。」○三山陳氏曰：「體之立，所以為用之行之地；用之行，所以為體之立之驗。」○愚謂：中和本一理，位育非一事，然體立而後用行，則據其效而推本其所以然，各有所從來而不可紊耳。故於此合而言之，以結上文之意。

右第一章。子思述所傳之意以立言：葉

氏曰：「蓋孔子之意，而子思述以爲經。」首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。黃氏曰：「此一章字數不多，而義理本原，工夫次第，與夫效驗之大，無不該備。」蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善，楊氏所謂一篇之體要是也。陳氏曰：「此章乃子思總括一篇之義。」其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義。

或問：「『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』何也？」曰：「此推本天命之性，以明由教而入者，其始之所發端，終之所至極，皆不外於吾心也。蓋天命之性，萬理具焉，喜怒哀樂

各有攸當，方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中；及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。陳氏曰：「未發則是道理渾然在心裏，不偏不倚，便是中，此即天命之性也。又發出來皆當然而然，與本然道理不相乖戾，便是和。」謂之中者，所以狀性之德、道之體也，以其天地萬物之理無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正、道之用也，以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。陳氏曰：「中和是就性情說。大抵心之體是性，性不是別箇物，只是心中所具之理耳，萬般道理都從這裏出，便爲大本。只這箇動出外來，便是情，萬般應接而無所不通，是爲達道。」蓋天命之性，純粹至善而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。然靜而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立矣；動而不知所以節之，則人欲肆而

達道有所不行矣。《語錄》曰：「未發時，是那靜

有箇體在裏子，若靜而不失其體，便是天下之大本立焉，或失其體，則大本便昏了。已發時，是那動有許多用，若動而不失其用，便是天下之達道行焉，或失其用，則達道便乖了。」○又曰：「大本不立，達道不行，則雖天理流行未嘗間斷，而在我者，或幾乎息矣。」

惟君子自其不睹不聞之前，而所以戒謹恐懼者愈嚴愈敬，以至於無一豪之偏倚而守之常不失焉，則爲有以致其中，而大本之立日以益固矣。尤於隱微幽獨之際，而所以謹其善惡之幾者愈精愈密，以至於無一豪之差謬，而行之每不違焉，則爲有以致其和，而達道之行日以益廣矣。永嘉陳氏曰：「戒謹於不睹不聞之時，此即未發時工夫，謹獨於隱微之時，此即既發時工夫。若曰致中，除戒懼一條，何以見其致處？若曰致和，除謹獨一條，又何以爲致？血脉相承如此，致之一字，最是用工處。」愚謂：愈嚴愈敬，是自其未發之體

而存養之，愈精愈密，是自其已發之用而省察之。致者，用力推致而極其至之謂。致焉而極其至，至於靜而無一息之不中，則吾心正，而天地之心亦正，故陰陽動靜各止其所，而天地於此乎位矣。《語錄》曰：

「問：『言陰陽動靜，何也？』」曰：「天高地下，萬物散殊，各有定所，此未與物相感也。」動而無一事之不和，則吾氣順，而天地之氣亦順，故充塞無間，驩欣交通，而萬物於此乎育矣。

《語錄》曰：「和則交感而萬物育矣。」此萬化之本原，一心之妙用，聖神之能事，學問之極功，固有非始學所當議者。然射者之的，行者之歸，亦學者立志之初所當知也。故此章雖爲一篇開卷之首，然子思之言，亦必至此而後已焉，其指深矣。」○曰：「然則中和果二物乎？」曰：「觀其一體一用之名，則安得不一？察其

一體一用之實，則此爲彼體，彼爲此用，如耳目之能視聽，視聽之由耳目，初非有二物也。」《語錄》曰：「體是這箇道理，用是他用處，如耳聽目視，自然如此，是理也。開眼看物，着耳聽聲，便是用。」○陳氏曰：「體用未嘗相離，有是體，方有是用，有是用，方見是體。」○曰：「天地位，萬物育，諸家皆以其理言，子獨以其事論。然則自古衰亂之世，所以病乎中和者多矣，天地之位，萬物之育，豈以是而失其常耶？」曰：「三辰失行，山崩川竭，則不必天翻地覆，然後爲不位矣；兵亂凶荒，胎殯卵殪，則不必人消物盡，然後爲不育矣。凡若此者，豈非不中不和之所致，而又安可誣哉！今以事言者，固以爲有是理而後有是事，彼以理言者，亦非以爲無是事而徒有是理也。但其言之不備，有以啟後學之疑，不若直以

事言，而理在其中的爲盡耳。」曰：「然則當其不位不育之時，豈無聖賢生於其世，而其所以致夫中和者，乃不能有以救其一二，何耶？」曰：「善惡感通之理，亦及其力之所至而止耳。」《語錄》曰：「問：『力是力分之力？』曰：『然。』彼達而在上者既曰有以病之，則夫災異之變，又豈窮而在下者所能救也哉？但能致中和於一身，則天下雖亂，而吾身之天地萬物，不害爲安泰；其不能者，天下雖治，而吾身之天地萬物，不害爲乖錯。其間一家一國，莫不皆然，此又不可不知耳。」《語錄》曰：「問：『以孔子言之，如何是天地萬物安泰處？』曰：『在聖人之身，則天地萬物自然安泰。』曰：『此是以理言之否？』曰：『然。一家一國，莫不如是。』」○又曰：「尊卑上下之大分，即吾身之天地也，應變曲折之萬端，即吾身之萬物也。」○黃氏曰：「如達而在

上，固是堯舜事業，窮而在下，只如在一鄉不擾，便是一鄉萬物育，在一家不擾，便是一家萬物育。」曰：

「二者之爲實事可也，而分中和以屬焉，將不又爲破碎之甚耶？」曰：「世固未有能致中而不足於和者，亦未有能致和而不本於中者也；未有天地已位而萬物不育者，亦未有天地不位而萬物自育者也。特據其效而推本其所以然，則各有所從來，而不可紊耳。」陳氏曰：「天地位，便是大本立處；萬物育，便是達道行處。此事灼然分明，但二者常相須，無有能此而不能彼者耳。」○曰：「子思之言中和如此，而周子之言，則曰『中者，和也，中節也，天下之達道也』。乃舉中而合之於和，然則又將何以爲天下之大本也耶？」曰：「子思之所謂中，以未發而言也。周子之所謂中，以時中而言也。愚於篇首已辨之矣。學者涵

泳而別識之，見其並行而不相悖焉者可也。」《語錄》曰：「中庸之中，是兼以其發而中節、無

過不及者得名，若不識得此理，則周子之言更解不得。」○陳氏曰：「中有二義，有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒，那恰好處無過不及，便是中。此中即所謂和也，所以周子曰『中者，和也』，是指已發之中而言也。」○曰：「程、呂問答如何？」

曰：「考之《文集》，則是其書蓋不完矣。然程子初謂『凡言心者，皆指已發而言』，而後書乃自以爲『未當』。向非呂氏問之之審，而不完之中，又失此書，則此言之未當，學者何自而知之乎？以此又知聖賢之言，固有發端而未竟者，學者尤當虚心悉意，以審其歸，未可執其一言而遽以爲定也。案：呂氏問曰：『先生謂凡言心者，皆指已發而言，然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用

也。」程子曰：「凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也，惟觀其所見何如耳。」○《文集》曰：「程子所謂凡言心者，皆指已發，此却指心體流行而言，非謂事物思慮之交也。然與《中庸》本文不合，故以爲未當而復正之。固不可執其已改之言，而盡疑論說之誤，又不可遂以爲當，而不究其所指之殊也。」○《語錄》曰：「程子初謂心爲已發，呂氏只是辨此一句，程子後來又救前說，語甚圓無病。」其說中字，因過不及而立名，又似並指時中之中，而與在中之義少異。蓋未發之時，在中之義，謂之無所偏倚則可，謂之無過不及，則方此之時，未有中節不中節之可言也。無過不及之名，亦何自而立乎？又其下文皆以不偏不倚爲言，則此語者，亦或未得爲定論也。案：呂氏曰：「中即性也。」程子曰：「中也者，所以狀性之體段。蓋中之爲義，自過不及而立名，若只以中爲性，則中與性

不合。」○《語錄》曰：「問：『程子說中，自過不及而立名，與平日異，只爲呂氏形容中太過，故就其既發告之？』」曰：「然。」呂氏又引『允執厥中』，以明未發之旨，則程子之說《書》也，固謂『允執厥中』，所以行之，蓋其所謂中者，乃指時中之中，而非未發之中也。案：呂氏曰：「大人不失其赤子之心，乃所謂允執厥中也。」○《語錄》曰：「問：『呂氏引允執厥中，如何？』」曰：「他把做已發言，故如此說。」呂氏又謂『求之喜怒哀樂未發之時』，則程子所以答蘇季明之問，又已有『既思即是已發』之說矣。凡此皆其決不以呂說爲然者，獨不知其於此何故略無所辨？學者亦當詳之，未可見其不辨而遽以爲是也。」案：呂氏曰：「聖人之學以中爲大本，中者，無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。」○又案：蘇氏問：「於喜怒哀樂之前求

中，可否？」程子曰：「不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也，既思，即是已發。思與喜怒哀樂一般，纔發，便謂之和，不可謂之中也。」問：「呂氏言當求於喜怒未發之前，信斯言也，恐無著落，如之何而可？」程子曰：「言存養於喜怒哀樂未發之時，則可，若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。」○《文集》曰：「程子『纔思即是已發』一句，能發明子思言外之意，蓋言不待喜怒哀樂之發，但有所思，即爲已發。此意已極精微，說到未發界至十分盡頭，不可以有加矣。」曰：「然則程子卒以赤子之心爲已發，何也？」曰：「衆人之心，莫不有未發之時，亦莫不有已發之時，不以老稚賢愚而有別也。但孟子所指赤子之心純一無僞者，乃因其發而後可見，若未發，則純一無僞又不足以名之，而亦非獨赤子之心爲然矣。是以程子雖改夫心皆已發之一言，而以赤子之心爲已發，則不可得而改也。」案：呂氏曰：「喜怒哀樂之未

發，則赤子之心，當求其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中。」程子曰：「喜怒哀樂未發謂之中，赤子之心，發而未遠乎中，若便謂之中，是不識大本也。」○又案：蘇氏問：「赤子之心爲已發，是否？」程子曰：「已發而去道未遠也。」①曰：「大人不失赤子之心，如何？」程子曰：「取其純一近道也。」○《語錄》曰：「程子道赤子之心是已發而未遠，如赤子飢則食，渴則飲，便是已發。」○又曰：「呂氏以赤子即是未發，則大失之。蓋赤子之心，動靜無常，非寂然不動之謂，故不可謂之中，然無營欲知巧之思，故爲未遠乎中。未發之中，本體自然，不須窮索。」○又曰：「未發時，僞不僞皆不可見，不特赤子如此，大人亦如此，只是大人有主宰，赤子則未有主宰。」○三山陳氏曰：「指赤子之心爲未發者，非也，蓋自爲赤子，四者之心已動矣。未發既發，凡人一日之間，無時無之。未發之時，湛如止水，未涉擬議。」曰：「程子『明鏡』『止水』之云，固以聖人之心爲異乎赤子之心矣，

①「遠」，原誤作「達」，今據四庫本改。

然則此其爲未發者耶？」曰：「聖人之心，未發則爲水鏡之體，既發則爲水鏡之用，亦非獨指未發而言也。」案：蘇氏問：

「赤子之心與聖人之心如何？」程子曰：「聖人之心，如明鏡，如止水。」曰：「諸說如何？」曰：「程

子備矣。但其答蘇季明之後章，記錄多失本真，答問不相對值，如『耳無聞，目無見』之答，以下文『若無事時，須見須聞』之說參之，其誤必矣。蓋未發之時，但爲未有喜怒哀樂之偏耳，若其目之有見，耳之有聞，則當愈益精明而不可亂，豈若心不在焉而遂廢耳目之用哉！」案：

蘇氏問：「當中之時，耳無聞，目無見否？」程子曰：

「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在，始得。」○《文集》曰：「心之有知，與耳之有聞，目之有見爲一等，時節雖未發，而未嘗無。心之有思，與耳之有聽，目之有視爲一等，時節一有此，則不得爲未發。故程子以有思爲已發，則可；而記者以無見無聞爲未發，則不可。」

其言靜時既有知覺，豈可言靜？而引復以動見天地之心爲說，亦不可曉。蓋當至靜之時，但有能知覺者，而未有所知覺也。故以爲靜中有物則可，而便以才思即是已發爲比，則未可；以爲坤卦純陰而不爲無陽則可，而便以復之一陽已動爲比，則未可也。所謂無時不中者，所謂善觀者却於已發之際觀之者，則語雖要切，而其文意亦不能無斷續。至於動上求靜之云，則問者又轉而之它矣。案：蘇氏問：「中是有時而中否？」程子曰：「何時而不中。以事言之，則有時而中；以道言之，何時而不中。」曰：「固是所爲皆中，然而觀於四者未發之時，靜時自有一般氣象，及至接事時又自別，何也？」程子曰：「善觀者不如此，却於喜怒哀樂已發之際觀之。賢且說靜時如何？」曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」程子曰：「既有知覺，却是動也，怎生言靜？」人說復，其見天地之心，皆以謂至靜能見天地之

心，非也。復之卦下面一畫，便是動也，安得謂之靜？自古儒者皆言靜見天地之心，惟某言動而見天地之心。」或曰：「莫是於動上求靜否？」曰：「固是。然最難。」○《文集》曰：「至靜之時，但有能知能覺者，而無所知所覺，此易卦爲純坤不爲無陽之象。若論復卦，則須以有所知覺者當之，不得合爲一說矣。故邵子亦云：「一陽初動處，萬物未生時」，此至微至妙處，須虛心靜慮，方始見得。」其答動字靜字之問，答敬何以用功之問，答思慮不定之問，以至若無事時須見須聞之說，則皆精當。案：

或曰：「喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？」程子曰：「謂之靜則可，然靜中須有物始得。這裏便是難處，學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。」或曰：「敬何以用功？」程子曰：「莫若主一。」曰：「某嘗患思慮不定，或思一事未了，他事如麻又生，如何？」曰：「不可，此不誠之本。須是習能專一時便好，不拘思慮與應事，皆要求一。」或曰：「當靜坐時，物之過乎前者，還見不見？」程子曰：「看事如何。若是大事，如祭祀前旒蔽明，黈纁充耳，凡物之過者，不見不聞

也。若無事時，目須見，耳須聞。」○《語錄》曰：「靜中有物者，只是知覺不昧。」或引程子語「纔有知覺便是動」爲問，曰：「若云知寒覺暖便是知覺已動，今未曾著於事物，但有知覺在，何妨其爲靜？」不成靜坐便只是瞌睡。」○又曰：「有聞見之理在，即是靜中有物。」但其曰當祭祀時無所見聞，則古人之制祭服而設旒纁，雖曰欲其不得廣視雜聽而致其精一，然非以是爲真足以全蔽其聰明，使之一無見聞也。若曰屨之有絢，以爲行戒，樽之有禁，以爲酒戒，然初未嘗以是而遂不行不飲也。若使當祭之時，真爲旒纁所塞，遂如聾瞽，則是禮容樂節，皆不能知，亦將何以致其誠意，交於鬼神哉？程子之言，決不如是之過也。《文集》曰：「便是祭祀，若耳無聞，目無見，即其升降饋奠，皆不能知其時節之所宜，雖有贊引之人，亦不聞其告語之聲矣。故前旒黈纁之說，亦只是說欲其專一於此，而不雜他事之意，非謂奉祭祀時，

都無見聞也。」至其答過而不留之問，則又有若不相直而可疑者。案：或曰：「當敬時，雖見聞，莫過焉而不留否？」程子曰：「不說道非禮勿視勿聽，勿者禁止之辭，纔說弗字，便不得也。」大抵此條最多謬誤，蓋聽他人之問而從旁竊記，非唯未了答者之意，而亦未悉問者之情，是以致此亂道而誤人耳。然而猶幸其間紕漏顯然，尚可尋繹以別其僞，獨微言之湮沒者，遂不復傳，爲可惜耳。

《文集》曰：「此條記錄前後舛舛，都無理會，後來讀者若未敢便以爲非，亦且合存而不論。」呂氏此章之說，尤多可疑，如引「屢空」、「貨殖」及「心爲甚」者，其於彼此蓋兩失之。其曰「由空而後見夫中」，是又前章虛心以求之說也，其不陷而入於浮屠者幾希矣。蓋其病根，正在欲於未發之前，求見夫所謂中者而執之，是以屢言之而病愈

甚。殊不知經文所謂致中和者，亦曰當其未發，此心至虛如鏡之明，如水之止，則但當敬以存之，而不使其小有偏倚。至於事物之來，此心發見，喜怒哀樂各有攸當，則又當敬以察之，而不使其小有差忒而已，未有如是之說也。且曰未發之前，則宜其不待著意推求，而瞭然心目之間矣。一有求之之心，則是便爲已發，固已不得而見之，況欲從而執之，則其爲偏倚亦甚矣，又何中之可得乎？且夫未發已發，日用之間，固有自然之機，不假人力。方其未發，本自寂然，固無所事於執。及其當發，則又當即事即物，隨感而應，亦安得塊然不動，而執此未發之中耶？此爲義理之根本，於此有差，則無所不差矣。此呂氏之說，所以條理紊亂，援引乖刺，而不勝其可疑也。

程子譏之，以爲不識大本，豈不信哉！

案：呂氏曰：「人莫不知理義之當，無過無不及之謂中，不及乎所以中也。喜怒哀樂未發之前，反求吾心，果何爲乎？」「回也其庶乎！屢空。」惟空，然後可以見其中，而空非中也，必有事焉。喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也。若子貢聚聞見之多，其心已實，如貨殖焉，所蓄有素，所應有限，雖曰富有，亦有時而窮，故億則屢而未皆中也。「權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心爲甚。」則心之度物，甚於權度之審，其應物當無豪髮之差，然人應物不中節者常多，其故何也？由不得中而執之，有私意小知撓乎其間，故理義不當，或過或不及，猶權度之法不精，則稱量百物不能無銖兩分寸之差也。此所謂性命之理，出於天道之自然，非人私知所能爲也，故曰喜怒哀樂之未發謂之中。一〇《語錄》曰：「孟子乃是論心自度，非是心度物。」一〇又曰：「欲執喜怒哀樂未發之中，不知如何執得？」那事來面前，只得應他，當喜便喜，當怒便怒，如何執得？」楊氏所謂「未發之時，以心驗之，則中之義

自見，執而勿失，無人欲之私焉，則發必中節矣」。又曰「須於未發之際，能體所謂中」。其曰驗之、體之、執之，則亦呂氏之失也。其曰「其慟、其喜，中固自若」，疑與程子所云「言和則中在其中」者相似，然細推之，則程子之意，正謂喜怒哀樂已發之處，見得未發之理，發見在此一事一物之中，各無偏倚過不及之差，乃時中之中，而非渾然在中之中也。若楊氏之云中固自若，而又引莊周「出怒不怒」之言以明之，則是以爲聖人方當喜怒哀樂之時，其心漠然，同於木石，而姑外示如此之形，凡所云爲，皆不復出於中心之誠矣。大抵楊氏之言，多雜於老佛，故其失類如此。其曰當論其中否，不當論其有無，則至論也。」案：楊氏曰：「但於喜怒哀樂未發之際，以心驗之，則中之義自

見。非精，烏能執之？」○又曰：「執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗亡也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明，未嘗異也。所謂「出怒不怒，則怒出於不怒；出為無為，則為出於不為」，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣，一橫行於天下，武王亦不必恥也。故於是四者，當論其中節不中節，不當論其有無也。」○又曰：「須是於喜怒哀樂未發之際，能體所謂中，於喜怒哀樂已發之後，能得所謂和，致中和，則天地可位，萬物可育。」○《語錄》曰：「楊氏少時，先去看莊列等文字，後來雖見程子，然而此念熟了，不覺時發出來。」

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。陳氏曰：

「中庸止一箇底道理，所以不析開說。」唯君子為能體之，小人反是。黃氏曰：「人莫不具是性，亦莫不

有是道，然陰陽五行之氣雜揉不齊，君子小人之分趨向

亦異，故中庸之道，惟君子能之，而小人則反是。」

君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

王肅本作「小人之反中庸也」，程子亦以為然。今從之。○君子之所以為中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也。《語錄》曰：「君子，只是說箇好人；時中，只是說箇做得恰好底事。」○又曰：「有君子之德，而不能隨時以處中，則不免為賢知之過；有君子之德，而又能隨時以處中，方是到恰好處。」小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又無所忌憚也。《語錄》曰：「小人固是愚，所為固是不肖，猶知忌憚，則為惡猶較得些。」○又曰：「為善者，君子之德；為惡者，小人之德。君子而處不得中者有之，小人而不至於無忌憚者，亦有之，惟其反中庸，則方見其無忌憚也。」○又曰：「既是君子，又要時中，既是小人，又無忌憚。」○又曰：「二又字不用亦可，但恐讀者不覺，故特下此字，要得分明。」蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。《語錄》曰：「堯授

舜，舜授禹，都是當其時合當如此做，做得來恰好，所謂中也。中即平常也。不如此便非中，便不是平常，湯、武亦然。又如當盛夏時須要飲冷衣葛，此便是中，便是平常。隆冬時須用飲湯重裘，此便是中，便是平常。若極暑時重裘，盛寒時衣葛，便是差異，便是失其中矣。」君子知其在我，故能戒謹不睹、恐懼不聞，而無時不中。小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚矣。番氏曰：「君子致存養省察之功，是以無時而不中。小人放肆而無忌憚，是以與中庸相反。」

右第二章。

此下十章，皆論中庸以釋首章之義。文雖不屬，而意實相承也。變和言庸者，游氏曰：「以性情言之，則曰中和，以德行言之，則曰中庸是也。」然中庸之中，實兼中和之義。黃氏曰：「性情，天生底，德行，人做底。性情人人一般，德行人人不同。中庸之中，本是和，然和自中出，故兼中和之

義。」○陳氏曰：「中和以性情言，是分體用動靜相對說。中庸以德行言，是兼行事相合說。」

或問：「此其稱『仲尼曰』，何也？」曰：「首章夫子之意，而子思言之，故此以下，又引夫子之言以證之也。」曰：「孫可以字其祖乎？」曰：「古者生無爵，死無諡，則子孫之於祖考，亦名之而已矣。周人冠則字而尊其名，死則諡而諱其名，則固已彌文矣，然未有諱其字者也。故《儀禮》饋食之祝詞曰『適爾皇祖伯某』，父乃直以字而面命之。況孔子爵不應諡，而子孫又不得稱其字以別之，則將謂之何哉？若曰孔子，則外之之辭，而又孔姓之通稱；若曰夫子，則又當

①「番」，疑當作「潘」，《四書纂疏引書總目》有引潘柄《講說》。

時衆人相呼之通號也；不曰仲尼而何以哉？」《語錄》曰：「問：『子思稱夫子爲仲尼？』曰：

『昔人未嘗諱其字，程子云：『予年十四五，從周茂叔，本朝先輩尚如此，伊川亦嘗呼明道字。』』○曰：

「君子所以中庸，小人之所以反之者，何也？」曰：「中庸者，無過不及而平常之理，蓋天命人心之正也。唯君子爲能知其在我，而戒謹恐懼以無失其當然，故能隨時而得中。小人則不知有此而無所忌憚，故其心每反乎此，而不中不常也。」○曰：「『小人之中庸』，王肅、程子悉加『反』字，蓋疊上文之語。然諸說皆謂小人實反中庸，而不自知其爲非，乃敢自以爲中庸而居之不疑，如漢之胡廣，唐之呂溫、柳宗元者，則其所謂中庸，是乃所以爲無忌憚也。如此，則不煩增字而理亦通矣。」曰：「小人之情狀，

固有若此者矣，但以文勢考之，則恐未然。蓋論一篇之通體，則此章乃引夫子所言之首章，且當略舉大端，以分別君子小人之趨向，未當遽及此意之隱微也。若論一章之語脉，則上文方言君子中庸而小人反之，其下且當平解兩句之義，以盡其意，不應偏解上句，而不解下句，又遽別生它說也。故疑王肅所傳之本爲得其正，而未必肅之所增；程子從之，亦不爲無所据而臆決也。案：程子曰：「小人更有甚中庸？脫一反字。小人不主於義理，則無忌憚，無忌憚，所以反中庸也。亦有其心畏謹而中，亦是反中庸，語惡有淺深則可，謂之中庸則不可。」諸說皆從鄭本，雖非本文之意，然所以發明小人之情狀，則亦曲盡其妙，而足以警乎鄉原亂德之姦矣。今存呂氏以備觀考，他不能盡錄也。」案：呂氏曰：「君子

蹈乎中庸，小人反乎中庸者也。君子之中庸也，有君子之心，又達乎時中。小人之中庸也，有小人的心，反乎中庸，無所忌憚，而自謂之時中也。時中者，當其可之謂也。時止則止，時行則行，當其可也。可以仕則仕，可以止則止，可以速則速，可以久則久，當其可也。曾子、子思易地則皆然，禹、稷、顏回同道，當其可也。舜不告而娶，周公殺管、蔡，孔子以微罪行，當其可也。小人見君子之時中，唯變所適，而不知當其可，而欲肆其姦心，濟其私欲，或言不必信，行不必果，則曰唯義所在而已，然實未嘗知義之所在。有臨喪而歌，人或非之，則曰「是惡知禮意」，然實未嘗知乎禮意。猖狂妄行，不謹先王之法，以欺惑流俗，此小人之亂德，先王之所以必誅而不以聽者也。」

子曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」鮮，上聲，①下同。

過則失中，不及則未至，故惟中庸之德為至。陳氏曰：「至者，天下之理無以加之謂。」然亦人所同得，初無難事，但世教衰，民不興行，故鮮能之，今已久矣。《論語》無「能」字。

愚謂：《論語》有「之為德也」四字，不必言能，而能在其中，故下句無能字。此章無「之為德也」四字，則有能知與不能知，能行與不能行，故下句有能字。意者《論語》是夫子本文，此章是子思隱括。

右第三章。

或問：「『民鮮能久』，或以為民鮮能久於中庸之德，而以下文『不能晷月守』者證之，何如？」曰：「不然。此章方承上章『小人反中庸』之意而泛論之，未遽及夫不能久也。下章自能擇中庸者言之，乃可責其不能久耳。兩章各是發明一義，不當遽以彼而證此也。且《論語》無『能』字，而所謂『矣』者，又已然之辭，故程子釋之，以為民鮮有此中庸之德，則其與『不能晷月守』者不同，文意益明白。

①「聲」，原脫，今據四庫本補。

矣。」《語錄》曰：「緣下文有『不能替月守』之說，故說者皆以爲久於其道之久。細考兩章，相去甚遠，自不相蒙，亦只合依《論語》說。蓋其下文正說道之不明、不行，鮮能知味，正與程子意合也。」曰：「此書非一時之言也，章之先後，又安得有次序乎？」曰：「言之固無序矣，子思取之而著於此，則其次第行列，決有意謂，不應雜置而錯陳之也。故凡此書之例，皆文斷而意屬。讀者先因其文之所斷，以求本章之說，徐次其意之所屬，以考相承之序，則有以各盡其一章之意，而不失夫全篇之旨矣。」陳氏曰：「子思此書，分章亦有次序，皆是相接續發明去。」然程子亦有「久行」之說，則疑出於門人之所記，蓋不能無差謬。案：程子曰：「中庸之爲德，民不可須臾離，民鮮有久行其道者也。」而自「世教衰」之一條，乃《論語解》，而夫子之手筆也。案：

程子曰：「中庸，天下之至理，德合中庸，可謂至矣。自世教衰，民不興於行，鮮有中庸之德也。」諸家之說，固皆不察乎此，然呂氏所謂「厭常喜新，質薄氣弱」者，則有以切中學者不能固守之病，讀者合諸替月之章而自省焉，則亦足以有警矣。案：呂氏曰：「中庸者，天下之所共知，天下之所共行，猶寒而衣，飢而食，渴而飲，不可須臾離也。衆人之情，厭常而喜新，質薄而氣弱，雖知不可離，而亦不能久也。惟君子之學，自明而誠，明而未至乎誠，雖心悅而不去。然知不可不思，行不可不勉，在思勉之分，而氣不能無衰，志不能無懈，故有日月至焉者，有三月不違者，皆德之可久者也。若至乎誠，則不思不勉，至于常久而不息，非聖人其孰能之？」侯氏所謂「民不識中，故鮮能久，若識得中，則手動足履，無非中者」，則其疎闊又益甚矣。如曰若識得中，則手動足履，皆有自然之中而不可離，則庶幾耳。」案：侯氏曰：「民不能識中，故鮮能久，若

識得中，則手動足履，無非中者，故能久。」

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。知者之知，去聲。」

道者，天理之當然，中而已矣。陳氏曰：「道即

中而已，此乃天命之必然，率性之當然底。」知愚賢不肖之過不及，則生稟之異而失其中也。陳氏

曰：「凡具於人者，道理都一般，但氣質之不同，故有知愚

賢不肖之別爾。既有知愚賢不肖之別，所以有過不及之差。過與不及，皆非中也。」知者知之過，既以道

為不足行，愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。《語錄》曰：「知者恃其見之

高，而以道為不足行。」○陳氏曰：「知者說道理太高，其實行不得。愚者則又懵然無知，不知所以行。」賢者行

之過，既以道為不足知，不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。《語錄》

曰：「賢者恃其行之過，而以道為不足知。」○陳氏曰：

「賢者所行過當，其實是見理未到，不肖者不能行，不求所以知。」○黃氏曰：「道曷嘗有過與不及之偏哉？過與不及，此道所以不明不行也。然嘗竊有疑焉，賢與智，人品之最高者也，一有過焉，則無異於愚不肖。何哉？蓋道之在天下，中而已，過非中也，不及非中也。賢且智而失之過，則如楊、墨，而其流，①至於無父無君，豈不深可畏哉！明有所未通，誠有所未立，雖謂之愚不肖可也。聖賢衛道之嚴，所以力勉夫人以大中之道者，蓋若此。」

人莫不飲食也，鮮能知味也。」

道不可離，人自不察，三山陳氏曰：「道曷嘗離人哉！特百姓日用而不知耳。」是以有過不及之弊。

右第四章。

或問：「此其言道之不行不明，何也？」

曰：「此亦承上章民鮮能久之意也。」三山

陳氏曰：「惟民之鮮於中庸也既久，故知賢愚不肖各隨其氣質之偏而失焉。」曰：「知愚之過不及，

①「流」，原誤作「充」，今據《勉齋集》卷一改正。

宜若道之所以不明也；賢不肖之過不及，宜若道之所以不行也。今其互言之，何也？」《語錄》曰：「此正分明交互說。」曰：

「測度深微，揣摩事變，能知君子之所不能知者，知者之過乎中也。昏昧蹇淺，不能知君子之所當知者，愚者之不及乎中也。知之過者既唯知是務，而以道爲不足行，愚者又不知所以行也，此道之所以不行也。」三山陳氏曰：「世之高明洞達識見絕人者，其持論常高，其視薄物細故若將浼焉，則必不屑於中庸之行。如老、佛之徒，本知者也，求以達理，而反滅人之類，非過乎！至於昏迷淺陋之人，則又蔽於一曲，而暗於大理，是又不及矣。二者皆不能行道。」刻意尚行，驚世駭俗，能行君子之所不必行者，賢者之過乎中也。卑污苟賤，不能行君子之所當行者，不肖者之不及乎中也。賢之過者，既唯行是務，

而以道爲不足知，不肖者又不求所以知也，此道之所以不明也。」三山陳氏曰：「世之刻意厲行，勇於有爲者，其操行常高，其視流俗污世若將浼焉，則必不復求知於中庸之理。如晨門、荷蓀之徒，本賢者也，果於潔身，而反亂大倫，非過乎！至於闔茸卑污之人，則又安於故常，而溺於物欲，是又不及矣。二者皆不能明道。」然道之所謂中者，是乃天命人心之正，當然不易之理，固不外乎人生日用之間，特行而不著，習而不察，是以不知其至而失之耳。故曰：

「人莫不飲食也，鮮能知味也。」陳氏曰：

「人莫不飲食，是人間日用不可闕處，但人鮮能知其味。譬如道乃天之命於我，性之所固有底，不可以須臾離，惟是人不自求知之，所以行矣而不著，習矣而不察。」知味之正，則必嗜之而不厭矣；知道之中，則必守之而不失矣。」

子曰：「道其不行矣夫！」夫，音扶。

由不明，故不行。陳氏曰：「人之所以不能行道者，

以其不能知道也。」

右第五章。

此章承上章而舉其不行之端，以起下章之意。黃氏曰：「因知之過，愚之不及，以嘆

道之不行也。」○又曰：「是引起舜事。」○三山陳

氏曰：「此一句，自爲一章。子思取夫子之言，比

而從之，蓋承上章以起下章之義。若曰道不遠人，

猶日用飲食也，由而不知，故鮮能知味耳。惟其不

知，是以不行，故以道其不行之言繼之，蓋所以承

上章之義也。必如下章舜之事，則知而行，行而明

矣，蓋又所以起下章之義。」

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察，邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！」知，去聲。與，平聲。好，去聲。

舜之所以爲大知者，以其不自用而取諸人也。愚謂：舜之知可謂大矣，其所以爲大者，是不自用而樂取諸人，所以常好問而好察邇言。若只據一己所有，便有窮盡，不得謂之大矣。邇言者，淺近之言，

猶必察焉，其無遺善可知。《文集》曰：「淺近之

言，猶所謂尋常言語也。尋常言語，人之所忽，而舜好察

之。非洞見道體，無精粗差別，不能然也。」○《語錄》曰：

「雖淺近閑言語中，莫不有理，都要見得破。」然於其言

之未善者則隱而不宣，其善者則播而不

匿，其廣大光明又如此，則人孰不樂告以

善哉。《語錄》曰：「其言之善者播揚之，不善者隱而不

宣，則善者愈樂告以善，而不善者亦無所愧而不惜言也。

若其言不善，我又揚之於人，說他說得不是，則其人愧

耻，不復以言來告矣。此其求善之心廣大如此，人安得

不盡以其言來告，而吾亦安有不盡聞之言乎！」兩端，

謂衆論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如

小大厚薄之類，於善之中又執其兩端，而

量度以取中，然後用之，則其擇之審而行

之至矣。然非在我之權度精切不差，何以

與此。《語錄》曰：「問：『如衆論有十分厚者，有十分

薄者，取極厚極薄之二說而中摺之，則此爲中矣。』曰：

「不然。此乃子莫執中矣，安得謂之中？」自極厚以至極

薄，自極大以至極小，自極重以至極輕，於此厚薄、大小、輕重之中，擇其說之是者而用之，是乃所謂中也。若但以極厚極薄為兩端，而中摺其中間以為中，則其中間如何見得便是？蓋或極厚者說得是，則用極厚之說，極薄之說是，則用極薄之說，厚薄之中者說得是，則用厚薄之中者之說。至於輕重、大小，莫不皆然。蓋惟其說之是者用之，不是棄其兩頭不用，而但取兩頭之中者用之也。」○問：「所謂衆論不同，都是善一邊底。」曰：「惡底已自隱而不宣了。」○葉氏曰：「兩端非如世俗說是非兩端，善惡兩端之謂，乃是事已是而非，事已善而非惡，已皆當為之事。自斯道之不明，往往以是非善惡為兩端而執其中，則半是非、半善半惡之論興。君子不必為十分君子，小人不必為十分小人，苟且酌中之習，乃鄉原賊德之尤也，可不辨哉！」此知之所以無過不及，而道之所以行也。黃氏曰：「因道之不行起於知者之過，愚者之不及，故必知如大舜而後可，以冀斯道之行。」

右第六章。

或問：「此其稱舜之大知，何也？」曰：

「此亦承上章之意，言如舜之知而不過，則道之所以行也。三山陳氏曰：「上章既嘆道之不行，此章遂以道之行明之。知者過之，又鮮能知味，此道之所以不行也。若舜之大知，知而不過，則道行矣。」蓋不自恃其聰明，而樂取諸人者如此，則非知者之過矣；又能執兩端而用其中，則非愚者之不及矣。此舜之知所以為大，而非他人之所及也。兩端之說，呂、楊為優。案：呂氏曰：「兩端，過與不及也。執其兩端，乃所以用其時中，猶持權衡而稱物，輕重皆得其平。故舜之所以為舜，取諸人，用諸民，皆以能執兩端而不失中也。」○楊氏曰：「執其兩端，所以權輕重而取中也。由是而用於民，雖愚者可及矣。」程子以為「執持過不及」之兩端，「使民不得行」，則恐非文意矣。蓋當衆論不

①「稱」，原誤作「無」，今據文淵閣四庫全書《中庸輯略》改。

同之際，未知其孰爲過、孰爲不及、而孰爲中也，故必兼總衆說，以執其不同之極處，而求其義理之至當，然後有以知夫無過不及之在此，而在所當行。若其未然，則又安能先識彼兩端者之爲過不及，而不可行哉？」案：蘇氏問：「舜執其兩端，註以爲過不及之兩端，是乎？」程子曰：「是。」曰：「既過不及，又何執乎？」程子曰：「執猶今之所謂執持，使不得行也。舜猶持過不及，使民不得行，而用其中，使民行之也。」

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」予知之知，去聲。罟，音古。獲，胡化反。阱，才性反。辟，避同。期，居之反。

罟，網也。獲，機檻也。陷阱，坑坎也。皆所以擒取禽獸者也。愚謂：此形容禍機之所伏。擇乎中庸，辨別衆理，以求所謂中庸，即上

章好問用中之事也。期月，匝一月也。言知禍而不知辟，以況能擇而不能守，皆不得爲知也。葉氏曰：「罟、獲、陷阱，人皆知其爲掩捕而設，而不能避之。此殆借此以興起能擇中庸而不能不變於旬月之後。」

右第七章。

承上章大知而言，又舉不明之端，以起下章也。黃氏曰：「因賢者之過，不肖者之不及，以嘆道之不明也。」○又曰：「是引起顏子事。」

或問七章之說。曰：「此以上句起下句，如《詩》之興耳。或以二句各爲一事言之，則失之也。」

子曰：「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳服膺而勿失之矣。」

回，孔子弟子顏淵名。拳拳，奉持之貌。服，猶著也。膺，胸也。奉持而著之心胸

之間，言能守也。陳氏曰：「謂守之而牢固不失。」

顏子蓋真知之，故能擇能守如此，陳氏曰：

「惟其能擇而又能守之，乃為真能知之。」此行之所以

無過不及，而道之所以明也。黃氏曰：「因道

之不明起於賢者之過，不肖者之不及，故必賢如顏子，而

後可以望斯道之明。」

右第八章。

或問：「此其稱回之賢，何也？」曰：「承

上章不能替月守者而言，如回之賢而不

過，則道之所以明也。蓋能擇乎中庸，

則無賢者之過矣，服膺弗失，則非不肖

者之不及矣。然則茲賢也，乃其所以為

知也歟！」曰：「諸說如何？」曰：「程子

所引『屢空』，張子所引『未見其止』，皆

非《論語》之本意。案：程子曰：「顏子所以大

過人者，只是得一善則拳拳服膺與能屢空耳。」○張子

曰：「顏子未至聖人而不已，故仲尼賢其進未得中而

不居，故惜夫未見其止也。」唯呂氏之論顏子有

曰：「隨其所至，盡其所得，據而守之則

拳拳服膺而不敢失；勉而進之，則既竭

吾才而不敢緩。此所以恍惚前後而不

可為像，求見聖人之止，欲罷而不能

也。」此數言者，乃為親切確實，而足以

見其深潛縝密之意，學者所宜諷誦而服

行也。但『求見聖人之止』一句，文義亦

未安耳。案：呂氏曰：「如顏子者，可謂能擇而能

守也。高明不可窮，博厚不可極，則中道不可識，故仰

之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，察其志也，非

見聖人之卓，不足謂之中。隨其所至，盡其所得，據而

守之，則拳拳服膺而不敢失；勉而進之，則既竭吾才

而不敢緩。此所以恍惚前後而不可為像，求見聖人之

止，欲罷而不能也。」侯氏曰：「中庸豈可擇？

擇則二矣。」其務為過高，而不顧經文義

理之實也，亦甚矣哉！」案：侯氏曰：「中庸豈

可擇？擇則二矣。此云擇者，如博學之，審問之，明辨之，勉而中，思而得者也，故曰擇乎中庸。」

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

均，平治也。三者亦知仁勇之事，陳氏曰：「可均似知，可辭似仁，可蹈似勇。」天下之至難也，然不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力爲之。《文集》曰：「三者只知就其所長處着力做去，而不擇乎中庸耳。」○《語錄》曰：「中庸便是三者之間，非是別有箇道理，只於三者做到那恰好處，便是中庸。」○陳氏曰：「天下國家，至大難治也，而資稟明敏者能之；爵祿，人之所欲難卻也，而資稟高潔者能之；白刃，人之所畏難犯也，而資稟勇敢者能之。則是三者雖最難，而皆可以力爲。」若中庸，則雖不必皆如三者之難，然非義精仁熟，而無一豪人欲之私者，不能及也。陳氏曰：「中庸乃天命人心之常然，不可以資質勉強而爲之，須是學問工夫篤至，到那義精仁熟處，真有以自勝其人欲之私，方能盡得，此則若易

而實難也。」三者難而易，中庸易而難，此民之所以鮮能也。黃氏曰：「天下至難之事，人或能之，而中庸則鮮能也。」

右第九章。

亦承上章以起下章。黃氏曰：「是引起子路事。」

或問：「『中庸不可能』，何也？」曰：「此亦承上章之意，以三者之難，明中庸之尤難也。蓋三者之事，亦知、仁、勇之屬，而人之所難，然皆取必於行，而無擇於義，且或出於氣質之偏，事勢之迫，未必從容而中節也。若曰中庸，則雖無難知難行之事，然天理渾然，無過不及，苟一豪之私意有所未盡，則雖欲擇而守之，而擬議之間，忽已墮於過與不及之偏而不自知矣。此其所以雖若甚易，而實不可能也。故程子以『克己最難』言

之，其旨深矣。案：程子曰：「克己最難，故曰中庸不可能也。」

游氏以舜爲「絕學無爲」，案：

游氏曰：「其曰其斯以爲舜，則絕學無爲矣。」而楊

氏亦謂：「有能斯有爲之者，其違道遠矣，循天下固然之理，而行其所無事焉，

夫何能之有！」案：此皆楊氏全文。則皆老

佛之緒餘。而楊氏下章所論「不知不能

爲道遠人之意」，亦非儒者之言也。二

公學於程氏之門，號稱高弟，而其言乃

如此，殊不可曉也已！」

子路問強。

子路，孔子弟子仲由也。子路好勇，故

問強。

子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而

強與？與，平聲。

抑，語辭。而，汝也。

寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子

居之。

寬柔以教，謂含容巽順以誨人之不及也。

不報無道，謂橫逆之來，直受之而不報也。

南方風氣柔弱，故以含忍之力勝人爲強，

《語錄》曰：「忍耐得，便是南方之強。」○或曰：「南方之

性，既曰寬柔矣，何強之云？」三山陳氏曰：「守其氣質

而不變，是亦強也。」君子之道也。陳氏曰：「此君子

只平說，如君子長者之謂。」

衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。

衽，席也。三山陳氏曰：「卧席曰衽。」金，戈兵之

屬。革，甲冑之屬。北方風氣剛勁，故以

果敢之力勝人爲強，強者之事也。

故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強

哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無

道，至死不變，強哉矯！」

此四者，汝之所當強也。陳氏曰：「四者之強，乃

中庸之道所當強者。」矯，強貌。《詩》曰：「矯矯虎臣」是也。《詩傳》曰：「矯矯，武貌。」倚，偏著也。《語錄》曰：「如倚於勇，倚於智，皆是偏倚處。」塞，未達也。國有道，不變未達之所守；國無道，不變平生之所守也。《語錄》曰：「未達時，要行其所學，既達了，却變其所學，當不變未達之所守也。」○又曰：「國有道，則有達之理，故不變其未達之所守。若國無道，則有不幸而死之理，故不變其平生之所守。不變其未達之所守易，不變其平生之所守難。」此則所謂中庸之不可能者，非有以自勝其人欲之私，不能擇而守也。陳氏曰：「凡此皆有以自勝其人欲之私，能中庸之不可能者。是乃能擇而能守，所謂理義之勇而非血氣之勇矣。」君子之強，孰大於是。陳氏曰：「此君子，是指成德之人。」夫子以是告子路者，所以抑其血氣之剛，而進之以德義之勇也。

右第十章。

或問：「此其記子路之問強，何也？」曰：「亦承上章之意，以明擇中庸而守之，非強不能，而所謂強者，又非世俗之所謂強也。蓋強者，力有以勝人之名也。凡人和而無節，則必至於流。陳氏曰：「和則易至於和光同塵，失之太軟而流蕩。」中立而無依，則必至於倚。《語錄》曰：「凡人中立而無所依，則必至於倚，不東而西。」國有道而富貴，或不能不改其平素。陳氏曰：「是富貴能淫。」國無道而貧賤，或不能久處乎窮約。陳氏曰：「是貧賤能移。」非持守之力有以勝人者，其孰能反之？故此四者，汝子路之所當強也。南方之強，不及強者也。北方之強，過乎強者也。四者之強，強之中也。三山陳氏曰：「南北之強雖不同，要之皆偏耳。至於汝之所當強者，則必當如下文之說，此則理義之強，得強之中矣。」子路好勇，故聖人之言

所以長其善而救其失者類如此。」曰：「和與物同，故疑於流，而以不流爲強。中立本無所依，又何疑於倚，而以不倚爲強哉？」曰：「中立固無所依也，然凡物之情，唯強者爲能無所依而獨立，弱而無所依，則其不傾側而偃仆者幾希矣，此中立之所以疑於必倚，而不倚之所以爲強也。」《語錄》曰：「如和便有流，若是中，便自不倚，何必又說不倚？後思之，柔弱底中立則必欹倒，若能中立而不倚，方見硬健處。」○又曰：「惟強壯有力者，乃能中立，不待所依，而自無所倚。如有病底人，氣弱不能自持，他若中立，必有一物憑依，乃能不倚，不然則傾倒而偃仆矣。」○永嘉陳氏曰：「中立者，四邊虛，剛立不住，易得求倚。惟強有力者不假倚，自然中立。」曰：「諸說如何？」曰：「大意則皆得之。惟以矯爲矯揉之矯，案：呂氏曰：「矯之爲言，猶揉木也，木之性能曲能直，將使成材而爲器，故曲者直者，皆在所矯。人之才，有過有

不及，將使合乎中庸，則過與不及，皆在所矯。」以南方之強爲矯哉之強與顏子之強，以抑而強者爲子路之強與北方之強者，案：侯氏曰：「南方之強，顏子之強似之，故曰君子居之。北方之強，子路之強似之，故曰而強者居之。君子以自勝爲強，故曰強哉矯。」爲未然耳。」

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。素，案《漢書》當作索，蓋字之誤也。索隱行怪，言深求隱僻之理，而過爲詭異之行也。《語錄》曰：「問：『深求隱僻之理，如漢儒災異之類否？』曰：『漢儒災異，猶自有說得是處，如戰國鄒衍推五德之事，後漢讖緯之書，便是隱僻。』」○三山陳氏曰：「詭異之行，荀子所謂苟難者，於陵仲子、申屠狄、尾生之徒是也。」○愚謂：深求隱僻之理，是求知乎人之所不能知，過爲詭異之行，是求行乎人之所不能行。然以其足以欺世而盜名，故後世或有稱述之者。此知之過而不擇乎善，行之過而不用其

中，《語錄》曰：「索隱，是知者過之；行怪，是賢者過之。」不當強而強者也，聖人豈爲之哉！

君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。

遵道而行，則能擇乎善矣；半塗而廢，則力之不足也。此其知雖足以及之，而行有不逮，陳氏曰：「遵道而行，似乎能知，半塗而廢，實未能行。」當強而不強者也。已，止也。聖人於此，非勉焉而不敢廢，蓋至誠無息，自有所不能止也。

君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」

不爲索隱行怪，則依乎中庸而已。不能半塗而廢，是以遯世不見知而不悔也。《語錄》曰：「此兩句結上文兩意。依乎中庸，便是吾弗爲之意。遯世不見知而不悔，便是吾弗能已之意。」此中庸之成德，知之盡，仁之至，不賴勇而裕如者，正吾夫子之事，而猶不自居也。故曰唯聖

者能之而已。

右第十一章。

子思所引夫子之言，以明首章之義者如此。蓋此篇大旨，以知、仁、勇三達德爲人道之門。故於篇首，即以大舜、顏淵、子路之事明之。舜，知也；顏淵，仁也；子路，勇也。三者廢其一，則無以造道而成德矣。潘氏曰：「中庸之道，至精至微，非知者不足以知之；至公至正，非仁者不足以體之。其爲道也，非須臾可離，非一蹴可到，故惟勇者然後有以自強而不息焉。大抵知仁勇三者，皆此性之德也，^①中庸之道，即率性而行者也，非有是德，則無以體是道。」餘見第二十章。

或問：十一章「素隱」之說。曰：「呂氏

①「此」，原誤作「比」，今據四庫本改。

從鄭注，以素爲儻，固有未安。案：呂氏

曰：「素讀如儻鄉之儻，猶素其位之素也。」唯其舊

說有謂「無德而隱」爲素隱者，於義略通。又以「遯世不見知」之說反之，似亦有據。但素字之義，與後章素其位之素，不應頓異，則又若有可疑者。獨《漢書·藝文志》劉歆論神仙家流引此，而以素爲「素」；顏氏又釋之，以爲「求索隱暗之事」。則二字之義既明，而與下文行怪二字，語勢亦相類。其說近是。蓋當時所傳本猶未誤，至鄭氏時乃失之耳。《語錄》曰：「漢志引《中庸》云『素隱行怪』。素、索二字相近，素隱從來解不分曉，作索隱讀亦有理。」游氏所謂「離人而立於獨」，與夫「未免有念」之云，皆非儒者之語也。」案：游氏曰：「遁世不見知而不悔者，疑慮不萌於心，確乎其不可拔也，非離人而立於獨者，不足以與此。若不遠復

者，未免於有念也。」

君子之道費而隱。費，符味反。

費，用之廣也。隱，體之微也。《語錄》曰：「道

者，兼體用、該隱費而言也。」○或說形而下者爲費，形而上者爲隱。曰：「形而下者甚廣，其形而上者實行乎其間，而無物不具，無處不有，故曰費。就其中形而上者有非視聽所及，故曰隱。」○黃氏曰：「如今風雨之時，滿室皆陰氣，然不可見，此體之隱也。其着人衣服，則覺得濕潤，着人腠理，則覺得酸楚，此顯而可見者，用之廣也。然着人衣服身體，即是那滿室陰濕之氣耳。」

夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。與，去聲。

君子之道，近自夫婦居室之間，《文集》曰：「男女居室，人事之至近，而道行乎其間。」遠而至於聖人天地之所不能盡，《語錄》曰：「道無所不在，無

窮無盡，聖人亦做不盡，天地亦做不盡。」其大無外，

其小無內，《語錄》曰：「如云天下莫能載，是無外；天

下莫能破，是無內。謂如物有至小而可破作兩者，是中

着得一物在，若云無內，則是至小，更不容破了。」可謂

費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見

也。《文集》曰：「大抵自夫婦之所能知能行，直至聖人

天地之所不能盡，皆是說費處，而所謂隱者，不離於此

也。」○《語錄》曰：「費是道之用，隱是道之所以然而不可

見處。」蓋可知可能者，道中之一事，陳氏曰：

「是就日用間一二事論，如事親事長之類。」及其至，

而聖人不知不能。則舉全體而言，聖人固

有所不能盡也。《語錄》曰：「人多以至爲道之精妙

處，若是道之精妙，有所不知不能，便與庸人無異，何足

爲聖人？這至只是道之盡處，所不知所不能，是没緊要

底事。他大本大根元無欠闕，只是古今事變，禮樂制度，

便也須學。」○又曰：「聖人不能知不能行者，非至妙處聖

人不能知而不能行，天地間固有不緊要底事，聖人不能

能知、不能行，粗處却能之，非聖人，乃凡人也。」○又曰：

「道無不包，若盡論之聖人，豈能纖悉盡知。」侯氏曰：

「聖人所不知，如孔子問禮問官之類；所不

能，如孔子不得位、堯舜病博施之類。」《文

集》曰：「侯氏之說，是非全體中之不能者。」○《語錄》

曰：「問：『侯氏止尋得一二事，元不曾說着『及其至也』

之意，此是聖人看得徹底，故於此理亦有未肯自居處。』

曰：『夫婦之與知能行，是萬分中有一分，聖人不知不能，

是萬分中欠得一分。』○問：「以孔子不得位爲聖人所不

能，祿位名壽，此在天者，聖人如何能必得？」曰：「《中

庸》明說大德必得其位，孔子有大德而不得其位，如何不

是不能？」愚謂人所憾於天地，如覆載生成之

偏，及寒暑災祥之不得其正者。《文集》曰：

「問：『所憾恐非謂天能生覆而不能形載，地能形載而不

能生覆。恐只在於陰陽寒暑之或乖其常，吉凶災祥之或

失其宜，品類之枯敗夭折而不得遂其理。此雖天地，不

能無憾，人固不能無憾此也。』曰：「既是不可，必望其全，

便是有未足處。」

《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察

也。鳶，余專反。

《詩·大雅·旱麓》之篇。鳶，鵞類。戾，至也。察，著也。《文集》曰：「察者，昭著之義，言道體之流行發見，昭著如此也。」○《語錄》曰：「察非審察之察，如天地明察之察。」子思引此詩以明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所謂費也。然其所以然者，則非見聞所及，所謂隱也。

《語錄》曰：「鳶飛魚躍，上下昭著，莫非至理，但又視之不見，聽之不聞，分將出來不得，①須是於此自有所見。」○又曰：「如鳶飛亦是費，魚躍亦是費，而所以為費者，試討論物來看。」○又曰：「鳶飛魚躍，費也，必有一箇什麼物使得他如此，此便是隱。」○三山陳氏曰：「天地之間，有一物必有一理，有所謂已然者，必有所謂所以然者。鳶則天而不能淵，魚則淵而不能天，此其用也，已然者也。是必有所謂所以然者以為之體，然體之隱，初不離於用之顯也。」故程子曰：「此一節，子思喫緊為人處，活潑潑地。」《語錄》曰：「活只是不滯於一隅。」

○永嘉陳氏曰：「大要不要人去昏嘿窈冥中求道理，處處

平平，會得時，多少分明快活。」讀者其致思焉。

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

結上文。

右第十二章。子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。其下八章，雜引孔子之言以明之。

或問：十二章之說。曰：「道之用廣，而其體則微密而不可見，所謂費而隱也。即其近而言之，男女居室，人道之常，雖愚不肖亦能知而行之；極其遠而言之，則天下之大，事物之多，聖人亦容有不盡知盡能者也。」永嘉陳氏曰：「自其明白坦蕩者言之，則雖夫婦之愚不肖，皆可得而知，可得而行；自

①「分」，原誤作「撈」，四庫本同誤。今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

其纖悉極至者言之，雖聖人有所不能盡知，不能盡行。」然非獨聖人有所不知不能也，天能生覆而不能形載，地能形載而不能生覆，至於氣化流行，則陰陽寒暑，吉凶災祥，不能盡得其正者尤多，此所以雖以天地之大，而人猶有憾也。或曰：「夫既謂之聖人矣，尚何不知不能之有？」三山陳氏曰：「天地之大也，尚有所憾焉，況聖人乎！水旱螟蝗，祁寒暑雨，人將怨咨，又不能使物物皆得其所欲，是有憾已。舉此以明聖人之所不知不能者也。」夫自夫婦之愚不肖所能知行，至於聖人天地之所不能盡，道蓋無所不在也。陳氏曰：「自夫婦之與知能行處，道固無所不在；及聖人之所不能知不能行處，而道亦無所不在；至於天地之大，猶有所憾處，而道亦無所不在。」故君子之語道也，其大至於天地聖人之所不能盡，而道無不包，則天下莫能載矣；其小至於愚夫愚婦之所能知能行，而道無不體，則天下莫能破

矣。道之在天下，其用之廣如此，可謂費矣，而其所用之體，則不離乎此，而有非視聽之所及者，此所以爲費而隱也。

黃氏曰：「道之見於用者，費也。其所以爲是用者，隱也。費猶木之有枝葉可見者，隱猶木之有根本不可見者也。」○永嘉陳氏曰：「語其大而天下莫能載，語其小而天下莫能破，凡此是說道之費處；其體之隱則在其中矣，故不言隱。非於費之外別有所謂隱也。使別有隱可見，有隱可言，則非體用一源，顯微無間，已不足爲道矣。」子思之言，至此極矣，然猶以爲不足以盡其意也，故又引《詩》以明之，曰「鳶飛戾天，魚躍于淵」，所以言道之體用，上下昭著，而無所不在也。陳氏曰：「道之體用，甚昭朗流動，充滿上下之間，無所不在。」造端乎夫婦，極其近小而言也；察乎天地，極其遠大而言也。《文集》曰：「君子之道，造端乎夫婦之微密，而語其極，則察乎天地之高深。」○三山陳氏曰：「造端乎夫婦，其道甚近而小也，然要

其極以至於遠且大，則凡昭然天地之間者，莫非其理之不可揜。蓋夫婦之際，隱微之間，尤見道之不可離處，知其造端乎此，則其所以戒謹恐懼之實，無不至矣。《文集》曰：「幽闇之中，衽席之上，人或褻而慢之，則天命有所不行矣。」《易》首乾、坤，而重咸、恒；《詩》首《關雎》而戒淫佚；《書》記釐降；《禮》謹大昏：皆此意也。」○曰：「諸說如何？」曰：「程子至矣。張子以聖人爲『夷、惠之徒』，既已失之。案：張子曰：『聖人若夷、惠之徒，亦未知君子之道，若知君子之道，亦不入於偏。』又曰『君子之道達諸天，故聖人有所不知，夫婦之智淆諸物，故聖人有所不知』，案：此皆張子全語。則又析其所不知不能而兩之，^①皆不可曉也已。」曰：「諸家皆以夫婦之能知能行者爲道之費，聖人之所不知不能而天地有憾者爲道之隱，

其於文義協矣。若從程子之說，則使章內專言費而不及隱，恐其有未安也。」曰：「謂不知不能爲隱，似矣。若天地有憾，鳶飛魚躍，察乎天地，而欲亦謂之隱，則恐未然。且隱之爲言，正以其非言語指陳之可及耳，故獨舉費而隱，常默具乎其中，若於費外別有隱而可言，則已不得爲隱矣。程子之云，又何疑耶？」三山陳氏曰：「先儒有以聖人所不知不能，語大語小者明其爲隱矣，繹其義，反諸理而不安也。夫所謂隱者，而聖人不知不能，則聖人亦不足貴矣。謂小而莫能破者爲隱，則小之爲義，非要妙之謂也。曰費而隱者，費中有隱，非費之外別有隱者也。」○曰：「然則程子所謂『鳶飛魚躍，子思喫緊爲人處，與必有事焉而勿正心之意

①「又」，原誤作「人」，今據四庫本改。

同，活潑潑地」者，何也？」曰：「道之流行發見於天地之間，無所不在，在上則鳶之飛而戾于天者，此也；在下則魚之躍而出于淵者，此也；其在人，則日用之間，人倫之際，夫婦之知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也。此其流行發見於上下之間者，可謂著矣。子思於此指而言之，惟欲學者於此默而識之，則爲有以洞見道體之妙而無疑。而程子以爲『子思喫緊爲人處』者，正以示人之意爲真切於此也，《文集》曰：「喫緊爲人處，是要人就此瞥地，便見得箇天理全體。」其曰『與必有事焉而勿正心之意同，活潑潑地』，則又以明道之體用流行發見，充塞天地，亘古亘今，雖未嘗有一豪之空闕，一息之間斷，然其在人而見諸日用之間者，則初不外乎此心，故必此心之存而後有

以自覺也。《文集》曰：「必有事焉而勿正心者，乃指此心之存主處。活潑潑地者，方是形容天理流行，無所滯礙之妙。蓋以道之體用流行發見，雖無間息，然在人而見諸日用者，初不外乎此心，故必此心之存，然後方見其全體呈露，妙用顯行，活潑潑地，略無滯礙耳。若見得破，則即此須臾之頃，此體便已洞然。」○黃氏曰：「看《中庸》到这一章，若無所見，則亦不足以爲道矣。充塞天地間，無非是理，無一豪空闕，無一息間斷，是非拘牽文義者之所能識也。」「必有事焉而勿正心，活潑潑地」，亦曰此心之存，而全體呈露，妙用顯行，無所滯礙云爾。非必仰而視乎鳶之飛，俯而觀乎魚之躍，然後可以得之也。抑孟子此言，固爲精密，然但爲學者集義養氣而發耳。至於程子借以爲言，則又以發明學者洞見道體之妙，非但如孟子之意而已也。《文集》曰：「程子借孟子之語，發明己意說不到處，後人却作實語看了。」蓋此一言，雖若二事，然

其實，則「必有事焉」半詞之間，已盡其意。善用力者，苟能於此超然默會，則道體之妙已躍如矣，何待下句而後足於言耶！聖賢特恐學者用力之過而反爲所累，故更以下句解之，欲其雖有所事而不爲所累耳。非謂必有事焉之外，又當別設此念，以爲正心之防也。」永嘉陳氏曰：「今世做工夫人，心却不曾放去，又多失於迫切。不做工夫人，心裏自在，又却都沒一事。」曰：「然則其所謂『活潑潑地』者，毋乃釋氏之遺意耶？」曰：「此但俚俗之常談。釋氏蓋嘗言之，而吾亦言之耳，彼固不得而專之也。況吾之所言，雖與彼同，而所形容，實與彼異。若出於吾之所謂，則夫道之體用固無不在，然鳶而必戾于天，魚而必躍于淵，是君君、臣臣、父父、子子，各止其所而不可亂也。若如釋氏之

云，則鳶可以躍淵，而魚可以戾天矣。是安可同日而語哉？《語錄》曰：「問：『引君臣父子爲言，此吾儒之所以異於佛者，如何？』曰：『鳶飛魚躍，只是言其發見耳。釋亦言發見，但渠言發見，却一切混亂。至吾儒，須辨其定分，君臣、父子，皆定分也。鳶必戾于天，魚必躍于淵。』且子思以夫婦言之，所以明人事之至近而天理在焉，釋氏則舉此而絕之矣，又安可同年而語哉？」○曰：「呂氏以下，如何？」曰：「呂氏分『此以上論中，以下論庸』，又謂『費則常道，隱則至道』，恐皆未安。案：呂氏曰：『此以上論中，此以下論庸，此章言常道之終始，費則常道，隱則至道，惟能盡常道，乃所以爲至道。』謝氏既曰『非是極其上下而言』矣，又曰『非指鳶魚而言』，蓋曰子思之引此詩，姑借二物以明道體無所不在之實，非以是爲窮其上下之極，而形其無所不

包之量也，又非以是二物專爲形其無所不在之體，而欲學者之必觀乎此也。此其發明程子之意，蓋有非一時同門之士所得聞者，而又別以夫子與點之意明之，則其爲說益以精矣。但所謂察見天理者，恐非本文之訓，而於程子之意，亦未免小失之耳。案：謝氏曰：「鳶飛戾天，魚躍于淵，非是極其上下而言，蓋真箇見得如此，此正是子思喫緊道與人處。若從此解悟，便可入堯舜氣象。」○又曰：「鳶飛戾天，魚躍于淵，無些私意。上下察，以明道體無所不在，非指鳶魚而言也。若指鳶魚言，則上面更有天，下面更有地在。知勿忘，勿助長，則知此。知此，則知夫子與點之意。」○又曰：「《詩》云『鳶飛戾天，魚躍于淵』，猶韓愈所謂『魚川泳而鳥雲飛』，上下自然，各得其所也。子思之意，言上下察，猶孟子所謂『必有事焉而勿正』，察見天理，不用私意也。」游氏之說，其不可曉者尤多。如以「良知良能之所自出」爲道之「費」，則良知良

能者不得爲道，而在道之外矣。又以「不可知」「不可能」者爲道之「隱」，則所謂道者，乃無用之長物，而人亦無所賴於道矣。所引天地明察，似於彼此文意兩皆失之。至於所謂「七聖皆迷之地」，則莊生邪遁荒唐之語，尤非所以論中庸也。案：游氏曰：「唯費也，則良知良能所自出，故夫婦之愚不肖可以與知而能行焉。惟隱也，則非有思者所可知，非有爲者所可能，故聖人有所不知不能焉。蓋聖人者，德之成而業之大也，過此以往，則神矣。無方也不可，無體也不可能，此七聖皆迷之地也。《孝經》曰：『事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。』蓋事父母之心，雖夫婦之愚不肖，亦與有焉，及其至也，天地明察，神明彰矣，則雖聖人之德，又何以加此，此中庸所以爲至也。」○《語錄》曰：「游氏有七聖皆迷之說，設如把『至』作『精妙』說，則下文語大語小，便如何分？」楊氏以「大而化之非智力所及」，爲「聖人不知不能」，以「祁寒暑雨雖天地

不能易其節」，爲「道之不可能」，而人所以有憾於天地，則於文義既有所不通。而又曰「人雖有憾而道固自若」，則其失愈遠矣。其曰「非體物而不遺者，其孰能察之」，其用體字察字，又皆非經文之正意也。案：楊氏曰：「自可欲之善，至於充實輝光之大，致知力行之積也。大而化之，至於不可知之神，則非知力所及也，德盛仁熟，而自至焉耳，故及其至也，聖人有所不知不能焉。」○又曰：「祁寒暑雨之變，其機自爾，雖天地之大，不能易其節也。夫道之不可能也如是，而人雖猶有憾焉，道固自若也。」○又曰：「鳶飛魚躍，非夫體物而不遺者，其孰能察之？」大抵此章若從諸家以聖人所不知不能爲隱，則其爲說之弊，必至於此而後已。嘗試循其說而體驗之，若有以使人神識飛揚，眩瞀迷惑，而無所底止，子思之意，其不出此也必矣。唯侯氏「不知不能」之說，最爲明白，但所引「聖而不可

知」者，孟子本謂人所不能測耳，非此文之意也。其他又有大不可曉者，亦不足深論也。」案：侯氏曰：「所不能者，如聖而不可知之神。」

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」

道者，率性而已，固衆人之所能知能行者也，故常不遠於人。黃氏曰：「率性之謂道，道何嘗遠人？此人字兼人已而言，乃一章之綱領也。自己觀之，已便具此道；自人觀之，人亦具此道。」若爲道者，厭其卑近以爲不足爲，而反務爲高遠難行之事，則非所以爲道矣。黃氏曰：「此指爲道之人已身而言，己之身便具此道，又豈可遠此身以爲道？」

《詩》云：「伐柯伐柯，其則不遠。」執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。睨，研計反。

《詩·豳風·伐柯》之篇。柯，斧柄。則，法也。睨，邪視也。言人執柯伐木以爲柯者，彼柯長短之法，在此柯耳。《語錄》曰：「執柯以伐柯，不用更別去討法則，只你那手中所執者，便是則。」然猶有彼此之別，故伐者視之，猶以爲遠也。葉氏曰：「睨視所伐之柯，猶見其未施工治，與所執之柯未爲一體，則是猶有付量之意。」若以人治人，則所以爲人之道，各在當人之身，初無彼此之別。《語錄》曰：「若此箇道理人人具有，纔要做底便是，初無彼此之別，放去收回，只在這些子間，何用別處討？」○三山陳氏曰：「以身爲道，道即在身，其近不止於以此柯視彼柯也，特人自不察耳。」故君子之治人也，即以其人之道，還治其人之身。其人能改，即止不治。蓋責之以其所能知能行，非欲其遠人以爲道也。《語錄》曰：「未改以前，是失却人道，既改便是復得人道了，更何用治他。」○又曰：「人人不自有許多道理，只是不曾依得這道理，

却做從不是道理處去。今欲治之，不是將他人底道理去治他，又不是分我底道理與他，他本有此道理，我但因其自有者，還以治之而已。」○黃氏曰：「此指己所治之人，乃指他人而言。人之身亦具此道，故但以人所具之道，還以導之，能改則止，亦不可外人以求道。」○又曰：「人即道也，以彼之道，治彼之身，能改其不善，則本人之身，還得本人之道矣，又安得不止而尚他求哉！」○陳氏曰：「君子之治人，只就本人身上當然道理還治本人之身，初無彼此之別也。及其人能改了，便止。如此則不以高遠難行底去責他人，只把他能知行底去治他。」張子所謂「以衆人望人則易從」是也。《語錄》曰：「道者，衆人之道，衆人所能知能行者。今人自做，未得衆人耳。此衆人不是說不好底人。」○永嘉陳氏曰：「衆人之說，即天生烝民、凡厥庶民之謂。亦是將他共有道理治他，乃天理人倫之類，若以蠢蠢昏昏爲衆人，非聖人意。」忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。盡己之心爲忠，《語錄》曰：「忠者，盡己之心無少僞妄。」○又曰：「只是盡自家之心，不要有一豪不盡。」○又曰：「須是十分盡得，方始是盡。若七分盡得，三分未盡，

也是不忠。」○陳氏曰：「忠是就心說，是盡己之心無不真實者。」推己及人爲恕。《語錄》曰：「恕者，推己及物，各得所欲。」○又曰：「知得我要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，三反五折，便是推己及物。」○陳氏曰：「恕是就待人接物處說，只是推己心之所真實者以及人物而已。」○又曰：「推己心以及人，要知己心之所欲，便是恕。」違，去也，如《春秋傳》「齊師違穀七里」之違。言自此至彼，相去不遠，非背而去之之謂也。道，即其不遠人者是也。施諸己而不願，亦勿施於人，忠恕之事也。《語錄》曰：「問：「此只是恕，何故將作忠恕說？」」曰：「忠恕兩箇離不得，方忠時，未見得恕，及至恕時，忠行乎其間。施諸己而不願，亦勿施諸人，非忠者不能也。」以己之心度人之心，未嘗不同，則道之不遠於人者可見。故己之所不欲，則勿以施之於人，亦不遠人以爲道之事。」黃氏曰：「此即己之身而得待人之道，待人之道不必遠求，觀其施於己者而已。」張子所謂「以愛己之心愛人則盡仁」

是也。《語錄》曰：「凡人責人處急，責己處緩，愛己則急，愛人則緩。若拽轉頭來，便自道理流行。」○永嘉陳氏曰：「此因恕而言仁耳。恕是求仁之事，推愛己之心以愛人，恕者之事也；以愛己之心愛人，仁者之事也。忠恕違道不遠，轉一過，即仁矣，故張子以仁言。」

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」子、臣、弟、友，四字絕句。

求，猶責也。道不遠人，凡己之所以責人者，皆道之所當然也，故反之以自責而自脩焉。黃氏曰：「此即人之身而得治己之道，治己之道，初不難見，觀其責於人者而已。」庸，平常也。行者，踐其實。謹者，擇其可。陳氏曰：「雖平常之行，亦必踐其實，平常之言，亦必致其謹。」德不足而

勉，則行益力；言有餘而訥，則謹益至。謹之至則言顧行矣；行之力則行顧言矣。

三山陳氏曰：「人之言常有餘於行，而其行常不足於言。苟言而顧其行，則言之有餘者將自損；行而顧其言，則行之不足者將自勉矣。」慥慥，篤實貌。愚謂：篤實者，篤厚而真實也。言君子之言行如此，豈不慥慥乎，贊美之也。凡此皆不遠人以爲道之事。三山陳氏曰：「此一章起於道不遠人，至此而畢。語若雜出，而意脉貫通，反復於人已之間者，詳盡明切而有序，其歸不過致謹於言行，以盡其實耳。苟繹思而從事焉，則其於處人已之道，兩盡而無間矣。」張子所謂「以責人之心責己則盡道」是也。愚謂：我之所望於人者，即我所當自盡之則，不是將他人道理來治我，蓋以得於天之所同然者，而自治其身爾。」

右第十三章。

道不遠人者，夫婦所能，丘未能一者，聖人所不能，或疑：「四者乃聖人切身事。如前所援堯、舜病博施之類，則聖人有不能處，若此

四者，豈真有所不能耶？」永嘉陳氏曰：「只此四者，纔處得不恰好，皆未能盡道。前章說聖人不能，即謂此類，如博施濟衆，豈真不能耶？或百中遺一，或千中遺一，亦聖人所病也，豈是都做不得。」皆費也。而其所以然者，則至隱存焉。輔氏曰：「即人之所行言之，故但及其費，而隱自存。」下章放此。

或問：「十三章之說，子以爲以人治人，爲以彼人之道，還治彼人，善矣。又謂責其所能知行，而引張子之說以實之，則無乃流於姑息之論，而所謂人之道者，不得爲道之全也耶？」曰：「上章固言之矣。夫婦之所能知行者，道也；聖人之所不知不能而天地猶有憾者，亦道也。然自人而言，則夫婦之所能知行者，人之所切於身而不可須臾離者也；至於天地聖人所不能及，則其

求之當有漸次，而或非日用之所急矣。然則責人而先其切於身之不可離者，後其有漸而不急者，是乃行遠自邇、升高自卑之序，使其由是而巳焉，則人道之全，亦將可以馴致。今必以是爲姑息，而遽欲盡道以責於人，吾見其失先後之序，違緩急之宜，人之受責者，將至於有所不堪，而道之無窮，則終非一人一日之所能盡也，是亦兩失之而已焉爾。」○曰：「子、臣、弟、友之絕句，何也？」曰：「夫子之意，蓋曰我之所責乎子之事已者如此，而反求乎己之所以事父，則未能如此也；所責乎臣之事已者如此，而反求乎己之所以事君，則未能如此也；所責乎弟之事已者如此，而反求乎己之所以事兄，則未能如此也；所責乎朋友之施已者如此，而反求乎己

之所以先施於彼者，則未能如此也。於是以其所以責彼者，自責於庸言庸行之間，蓋不待求之於他，而吾之所以自脩之則，具於此矣。《語錄》曰：「常人責子，必欲其孝於我，然不知我之所以事父者曾孝否？以我責子之心而反推己之所以事父，此便是則也。常人責臣，必欲其忠於我，然不知我之事君者盡忠否？以我責臣之心而反之於我，則其則在此矣。」○黃氏曰：「或以所求于臣一句而有疑非也，古人君臣字多通用，諸侯大夫有土者皆稱君，其下皆稱臣。凡卑之於尊，僕隸之於主，便有臣義。」今或不得其讀，而以父、君、兄、友四字爲絕句，則於文意有所不通，而其義亦何所當哉！」《文集》曰：

「此處主意立文，與《大學》絜矩一章相似，人多誤讀。」

○葉氏曰：「舊讀是以恕己之心恕人，今讀是以責人之心責己。若如舊說，當云『所求乎子以事父』。以字全是起句意義，一讀之間，直繫利害如此。」○曰：

「諸說如何？」曰：「諸家說《論語》者，多

引此章以明「一以貫之」之義；說此章者，又引《論語》以釋「違道不遠」之意。一矛一盾，終不相謀，而牽合不置，學者蓋深病之。及深考乎程子之言，有所謂動以天者，然後知二者之爲忠恕，其迹雖同，而所以爲忠恕者，其心實異。非其知德之深，知言之至，其孰能判然如此而無疑哉！然盡已推己，乃忠恕之所以名，而正爲此章「違道不遠」之事。若動以天而一以貫之，則不待盡己，而至誠者自無息；不待推己，而萬物已各得其所矣。曾子之言，蓋指其不可名之妙，而借其可名之粗以明之，學者默識於言意之表，則亦足以互相發明，而不害其爲同也。餘說雖多，大概放此。推此意以觀之，則其爲得失自可見矣。案：程子曰：「以己及物，忠也；推己及物，恕也；違道不遠

是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道，忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」○《語錄》曰：「論着忠恕名義，自合依子思，「忠恕違道不遠」是也。曾子所說，却是移上一階，說聖人之忠恕。到程子又移上一階，說天地之忠恕。其實只一箇忠恕，須自看，教有許多等級分明。」○又曰：「曾子忠恕與子思忠恕不同，曾子忠恕是天，子思尚是人在。」○黃氏曰：「今且把違道不遠之忠恕來看，便分曉聖人之忠恕，天道也，學者便是人道也。如何又說忠是天道，恕是人道？以聖人去比學者：聖人之忠是天之天，聖人之恕是天之人；學者之忠是人之天，學者之恕是人之人。畢竟忠喚做體，便是近那未發處，故雖學者亦有箇天；恕喚做用，便是推出外去了，雖聖人亦有箇人。忠只是盡自家心，便較易，恕是逐一去做，便着力。」○輔氏曰：「違道不遠者，學者之忠恕也，動以天者，聖人之忠恕也。曾子一貫之忠恕，雖借學者之事而言，其所以異者，只是動以天爾。所謂動以天爾者，蓋於忠上已全盡了，不待推而自然及物也，如所謂以己及物仁也，此則夫子之一貫，所謂動以天也。」○陳氏

曰：「《中庸》說『忠恕違道不遠』，正是說學者之忠恕，曾子說『夫子之道忠恕』，乃是說聖人之忠恕。聖人忠恕是天道，學者忠恕是人道。」違道不遠，如齊師『違穀七里』之違，非背而去之之謂，愚固已言之矣。諸說於此，多所未合，則不察文義而強爲之說之過也。夫齊師違穀七里而穀人不知，則非昔已在穀而今始去之也，蓋曰自此而去，以至於穀，纔七里耳。孟子所云『夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣』，非謂昔本禽獸而今始違之也，亦曰自此而去，以人於禽獸不遠耳。蓋所謂道者，當然之理而已，根於人心而見諸行事，不待勉而能也。然唯盡己之心而推以及人，可以得其當然之實，而施無不當；不然，則求之愈遠而愈不近矣。此所以自是忠恕而往，以至於道，獨爲不遠；其曰違者，非

背而去之之謂也。三山陳氏曰：「違非背違之違，乃相去之義，猶言某取某云爾。」程子又謂：「事上之道莫若忠，待下之道莫若恕。」案：此乃程子全語。此則不可曉者。若姑以所重言之，則似亦不爲無理；若究其極，則忠之與恕，初不相離，程子所謂『要除一个除不得』。案：程子曰：「忠恕兩字，要除一个除不得。」而謝氏以爲『猶形影』者，案：謝氏曰：「忠恕猶形影也，無忠做恕不出來。」意可見矣。今析爲一事而兩用之，則是果有無恕之忠，無忠之恕，而所以事上接下者，皆出於強爲，而不由乎中矣，豈忠恕之謂哉！是於程子他說，殊不相似，意其記錄之或誤，不然，則一時有爲言之，而非正爲忠恕發也。《語錄》曰：「忠恕只是一件事，不可作兩箇看。」○又曰：「忠與恕，不可相離一步。」○陳氏曰：「大概忠恕只是一物，就中截作兩片，

則爲二物。蓋存諸中者既忠，則發出外來便是恕，應事接物處不恕，則是在我者必不十分真實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便見忠底心。」張子二說，皆深得之，案：張子曰：「所求乎君子之道四，是實未能。道何嘗有盡？聖人人也，人則有限，是誠不能盡能也。聖人之心，則直欲盡道，事則安能得盡？如博施濟衆，堯舜實病諸，堯舜之心，其施直欲至于無窮方爲博施，然安得若是！脩己以安百姓，是亦堯舜實病之，欲得人人如此，然安得如此！」○又以責人之心責己一條，已分入章句。但「虛者仁之原，忠恕與仁俱生」之語，若未瑩耳。案：張子曰：「虛者，仁之原，忠恕者，與仁俱生，禮義者，仁之用。」^①呂氏改本太略，不盡經意。舊本乃推張子之言而詳實有味，但柯猶在外以下，爲未盡善。案：呂氏曰：「妙道精義，常存乎君臣、父子、夫婦、朋友之間，不離乎交際、酬酢、應對之末，皆人心之所同然，未有不出於天者也。若絕乎人倫，外乎世務，窮其所不可知，議其所不

可及，則有天人之分，內外之別。非所謂大而無外，一以貫之，安在其爲道也歟！執斧之柄，而求柯於木，其尺度之則，固不遠矣，然柯猶在外，睨而視之，始得其則。若夫治己治人之道，於己取之，不必睨視之勞而自得於此矣。故君子推是心也，其治衆人也，以衆人之道而已。以衆人之所及知，責其所知，以衆人之所能行，責其所行，改而後止，不厚望也。其愛人也，以忠恕而已。忠者，誠有是心而不自欺；恕者，推待己之心以及人者也。忠恕不可謂之道，而道非忠恕不行，此所以言「違道不遠」者。其治己也，以求乎人者反於吾身，事父、事君、事兄、先施之朋友，皆衆人之所能盡，人倫之至。則雖聖人亦自謂未能，此舜所以盡事親之道，必至瞽瞍底豫者也。庸者，常道也。事父孝，事君忠，事兄弟，交朋友信，庸德也，必行而已。有問、有答、有倡、有和，不越乎此者，庸言也，無易而已。不足而不勉，則德有止而不進，有餘而盡之，則道難繼而不行。無是行也，不敢苟言以自欺，故言顧行；有是言也，不敢不行而自棄，故行顧言。」若易之曰：

①「用」，原闕，據文淵閣四庫全書《張子全書》補。

『所謂則者，猶在所執之柯，而不在所伐之柯，故執柯者必有睨視之勞，而猶以爲遠也。若夫以人治人，則異於是，蓋衆人之道，止在衆人之身，若以其所及知者責其知，以其所能行者責其行，人改即止，不厚望焉，則不必睨視之勞，而所以治之之則，不遠於彼而得之矣。忠者，誠有是心而不自欺也；恕者，推待己之心以及人也。推其誠心以及於人，則其所以愛人之道，不遠於我而得之矣。至於事父、事君、事兄、交友，皆以所求乎人者，責乎己之所未能，則其所以治己之道，亦不遠於心而得之矣。夫四者固皆衆人之所能，而聖人乃自謂未能者，亦曰未能如其所以責人者耳。此見聖人之心，純亦不已，而道之體用，其大天下莫能載，其小天下莫能破。舜之所

以盡事親之道，必至乎瞽叟底豫者，蓋爲此也。」如此，然後屬乎庸者常道之云，則庶乎其無病矣。且其曰「有餘而盡之，則道難繼而不行」，又不若游氏所引「恥躬不逮」爲得其文意也。案：游氏曰：「有所不足，不敢不勉，將以踐言也，則其行顧言矣，有餘不敢盡，恥躬之不逮也，則其言顧行矣。」謝氏、侯氏所論《論語》之忠恕，獨得程子之意。案：謝氏曰：「以天地之理觀之，忠譬則流而不息，恕譬則萬物散殊，知此，則可以知一貫之理矣。」○侯氏曰：「忠恕一也，性分不同，夫子聖人也，故不待推。」但程子所謂「天地之不相」，亦曰天地之化，生生不窮，特以氣機闔闢，有通有塞。故當其通也，天地變化草木蕃，則有似於恕；當其塞也，天地閉而賢人隱，則有似於不相耳。其曰不相，非若人之閉於私欲而實有忮害之心也。謝

氏推明其說，乃謂天地之有不怨，乃「因人」而然，則其說有未究者。蓋若以爲人不致中，則天地有時而不位，人不致和，則萬物有時而不育，是謂天地之氣，因人之有不怨，而有似於不怨，則可。若曰天地因人之有不怨而實有不怨之心，則是彼爲人者，既以忮心失恕而自絕於天矣，爲天地者，反效其所爲，以自己其於穆之命也，豈不誤哉！

案：謝氏舉程子曰：

「天地變化草木蕃，是天地之恕；天地閉，賢人隱，是天地之有不怨。」或言：「天地何故亦有不怨？」曰：「天因人者也，若不因人，何故人能與天地爲一？故有意、必、固、我，則與天地不相似。」游氏之說，其病尤多，至謂「道無物我之間。而忠恕將以至於忘己、忘物，則爲已違道而猶未遠也」，是則老莊之遺意，而遠人甚矣，豈中庸之旨哉！

案：游氏曰：「夫道一以

貫之，無物我之間也。既曰忠恕，則已違道矣。然忠以盡己，則將以至忘己也。恕以盡物，則將以至忘物也。則善爲道者莫近焉，故雖違而不遠矣。」楊氏又謂「以人爲道，則與道二而遠於道」，故戒人不可以爲道，如執柯以伐柯，則與柯二，故睨而視之，猶以爲遠，則其違經背理，又有甚焉。使經而曰，人而爲道則遠人，故君子不可以爲道，則其說信矣。今經文如此，而其說乃如彼，既於文義有所不通，而推其意又將使道爲無用之物，人無入道之門，而聖人之教人以爲道者，反爲誤人而有害於道，是安有此理哉！既又曰「自道言之，則不可爲，自求仁言之，則忠恕者莫近焉」，則已自知其有所不通，而復爲是說以救之，然終亦矛盾而無所合，是皆流於異端之說，不但豪釐之差而已也。

案：楊氏

曰：「仁者人也，合而言之道也。道豈嘗離人哉？人而爲道，與道二矣，道之所以遠。執柯以伐柯，與柯二矣，爲道之譬也。睨而視之，猶以爲遠，爲道而遠人之譬也。執柯以伐柯，其取譬可謂近矣，睨而視之，猶且以爲遠，況不能以近取譬乎！則其違道可知矣。故君子以人治人，改而止。以人治人，仁之也，改而止，不爲己甚也。蓋道一而已，仁是也，視天下無一物之非仁，則道其在是矣。然則道終不可爲乎？曰：自道言之，則執柯伐柯，猶以爲遠也；自求仁言之，則唯忠恕莫近焉。故又言之以示進爲之方，庶乎學者可與入德矣。」侯氏固多疎闊，其引顏子樂道之說，愚於《論語》已辨之矣。案：侯氏曰：「爲道如言顏子樂道同。」至於四者未能之說，獨以爲若止謂恕己以及人，則是聖人將使天下皆無父子君臣矣，此則諸家皆所不及。案：侯氏曰：「父子之仁，天性也，君臣之義也，兄弟亦仁也，朋友亦義也，孔子自謂皆未能，何也？只謂恕己以及人，則聖人將使天下皆無父子、無君臣乎？蓋以責人之心責己，則盡道也。」蓋近世界

有不得其讀而輒爲之說曰：「此君子以一己之難克而知天下皆可恕之人也。」嗚呼！此非所謂將使天下皆無父子君臣者乎？侯氏之言，於是乎驗矣。」

君子素其位而行，不願乎其外。

素，猶見在也。言君子但因見在所居之位而爲其所當爲，無慕乎其外之心也。三山陳氏曰：「因其見在所居之位而行之，其在外者，非所願也。」

素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。難，去聲。

此言素其位而行也。陳氏曰：「素富貴，行乎富貴，如舜之被袵鼓琴是也。」素貧賤，行乎貧賤，如舜之飯糗茹草若將終身是也。素夷狄，行乎夷狄，如孔子欲居九夷，曰「君子居之，何陋之有」是也。素患難，行乎患

① 「被」，原誤作「彼」，今據四庫本改。

難，如孔子曰「天之未喪斯文也，匡人其如予何」是也。蓋君子無所往而不自得，惟爲吾之所當爲而已。此說素其位而行之意。」

在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人則無怨。上不怨天，下不尤人。援，平聲。

此言不願乎其外也。陳氏曰：「吾居上位則不陵忽乎下，吾居下位則不攀援於上，惟反自責於己，初無求取於人之心，自然無怨。蓋有大責望於天，而天不副所望，則必怨天；有小取於人，而人不我應，則必歸罪於人。聖人無責望於天之心，無求取於人之意，又何怨尤之有？此處見聖人胸中多少灑落明瑩，真如光風霽月，無一點私累，此說不願乎其外之意。」

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。易，去聲。

易，平地也。居易，素位而行也。俟命，不願乎外也。愚謂：君子胸中甚平易，所居者安，素位而行也。富貴貧賤，惟聽於天之所命，不願乎外也。徼，求也。幸，謂所不當得而得者。《語錄》曰：「行險徼幸，本是連上文『不願乎其外』說，言強生意，

智取所不當得。」

子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」正，音征。鵠，工毒反。

畫布曰正，棲皮曰鵠，皆侯之中，射之的也。《詩傳》曰：「侯，張布而射之者也。正，設的於侯中而射之者也。大射則張皮侯而設鵠，賓射則張布侯而設正。」子思引此孔子之言，以結上文之意。陳氏曰：「如射法之有不中，只是自責，恐我步法之或不正，手法之或不端所致，曾不責之他人。此以證君子以求諸己，不願乎其外之意。」

右第十四章。

子思之言也。凡章首無「子曰」字者放此。

或問十四章之說。曰：「此章文義無可疑者，而張子所謂『當知無天下國家皆非之理』者，尤爲切至。案：張子曰：『責己者，當知無天下國家皆非之理，故學至於不尤人，學之至也。』呂氏說雖不免時有小失，然其大體

則皆平正慤實而有餘味也。案：呂氏曰：

「達則兼善天下，得志則澤加於民，素富貴行乎富貴也，不驕不淫不足以道之也。窮則獨善其身，不得志則脩身見於世，素貧賤行乎貧賤者也，不諂不懣不足以道之也。言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣，素夷狄行乎夷狄者也。文王內文明而外柔順，以蒙大難，箕子內難而能正其志，素患難行乎患難者也。愛人不親，反其仁，治人不治，反其智，此在上位所以不陵下也。彼以其富，我以其仁，彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉！此在下位所以不援上也。陵下不從則罪其下，援上不得則非其上，是所謂尤人者也。庸德之行，庸言之謹，居易者也。國有道不變塞焉，國無道至死不變，心逸日休，行其所無事，如子從父命，無所往而不受，俟命者也。若夫行險以徼一旦之幸，得之則貪爲己力，不得則不能反躬，是所謂怨天者也。故君子正己而不求於人，如射而已，射之不中，由吾巧之不至也，故失諸正鵠者，未有不反求諸身。如君子之治己，行有不得，亦反求諸身，則德之不進，豈吾憂哉！」游氏說亦條暢，而存亡、得喪、窮通、好醜

之說尤善。案：游氏曰：「素其位而行者，即其位

而道行乎其中，若其素然也。舜之飯糗茹草，若將終身，此非素貧賤而道行乎貧賤，不能然也。及其爲天子，被袵衣鼓琴，若固有之，此非素富貴而道行乎富貴，不能然也。飯糗袵衣，其位雖不同，而此道之行也。至於夷狄、患難，亦若此而已。道無不行，則無入而不自得矣。蓋道之在天下，不以易世而有存亡，故無古今，則君子之行道，不以易地而有加損，故無得喪。至於在上位不陵下，知富貴之非泰也，在下位不援上，知貧賤之非約也。此惟正己而不求於人者能之，故能上不怨天，下不尤人。蓋君子爲能循理，故居易以俟命，居易未必不得也，故窮通皆好。小人反是，故行險以徼幸，行險未必常得也，故窮通皆醜。學者要當篤信而已。」但楊氏以「反身而誠」爲「不願乎外」，則本文之意，初未及此。而「詭遇得禽」，亦非「行險徼幸」之謂也。案：楊氏曰：「君子居其位，若固有之，無出位之思，素其位也。萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉，何願乎外之有？故能素其位而行，無人而不自得

也。居易以俟命，行其所無事也；行險以徼幸，不受命者也。詭遇而得禽者，蓋有焉，君子不爲也。射有似乎君子者，射以容節，比於禮樂爲善，內志正，外體直，然後持弓矢審固，持弓矢審固，然後可以言中。射而失正鵠者，未能審固也，知射者，豈他求哉？反而求諸身，以正吾志而已，此君子居易之道也。世之行險以徼幸者，一有失焉，益思所以詭遇也，則異於是矣。」侯氏所辨常總『默識』『自得』之說甚當。近世佛者，妄以吾言傳著其說，而指意乖刺，如此類者多矣。甚可笑也。

案：常總嘗問二士人曰：『《論語》云『默而識之』，識是識箇甚？』子思言『君子無人不自得』，得是得箇甚？』或者無以對。侯氏曰：『是不識吾儒之道，猶以吾儒語爲釋氏用，在吾儒爲不成說話。既曰默識與無人不自得，更理會甚識甚得之事？』是不成說話也。今人見筆墨，須謂之筆墨，見人須謂之人，不須問默而識之是默識也。聖賢於道猶是也，庸言之信，庸行之謹，是自得也，豈可名爲所得所識之事乎？」但侯氏所以自爲說者，却有未善。若曰識者知

其理之如此而已，得者無所不足於吾心而已，則豈不明白真實，而足以服其心乎！」

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。辟，譬同。

詩曰：「妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家，樂爾妻帑。」好，去聲。耽，

《詩》作湛，亦音耽。樂，音洛。

《詩·小雅·常棣》之篇。鼓瑟琴，和也。翕，亦合也。耽，亦樂也。帑，子孫也。

子曰：「父母其順矣乎！」

夫子誦此詩而贊之曰：人能於妻子，宜於兄弟如此，則父母其安樂之矣。子思引《詩》及此語，以明行遠自邇，登高自卑之意。

右第十五章。

或問十五章之說。曰：「章首二句，承上

章而言，道雖無所不在，而其進之則有序也。其下引《詩》與夫子之言，乃指一事以明之，非以二句之義爲止於此也。

諸說唯呂氏爲詳實，然亦不察此，而反以章首二言發明引《詩》之意，則失之矣。」案：呂氏曰：「不得乎親，不可以爲人，不順乎

親，不可以爲子。故君子之道，莫大乎孝，孝之本，莫大乎順父母。故仁人孝子，欲順乎親，必先乎妻子不失其好，兄弟不失其和。室家宜之，妻帑樂之，致家道成，然後可以養父母之志而無違。行遠登高者，謂孝莫大乎順其親者也。自邇自卑者，謂本乎妻子兄弟者也。故身不行道，不行於妻子，文王刑于寡妻，至於兄弟，則治家之道必自妻子始。」○三山陳氏曰：「行遠自邇，登高自卑，凡君子之道，其推行之序皆然。《中庸》舉詩以明之，特指一事而言耳。或者以行遠登高辟順父母，以自邇自卑辟和妻子，則泥矣。」

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！」

程子曰：「鬼神，天地之功用，《語錄》曰：「功用

兼精粗而言，天地是體，鬼神是用。」○又曰：「功用只是論發見者。」○又曰：「如寒來暑往，日往月來，春生夏長，秋收冬藏，皆鬼神之功用。」而造化之迹也。《語錄》

曰：「鬼神是天地間造化，只箇二氣屈伸往來。神屬陽，鬼屬陰，往者屈，來者伸，便有箇迹恁地。」○又曰：「雨風露雷，日月晝夜，此鬼神之迹也，此是白日公平正直之鬼神。若所謂『有嘯于梁』、『觸吾躬』，此則所謂不正邪暗，或有或無、或去或來、或聚或散者。又有所謂禱之而應，祈之而獲，此亦所謂鬼神，同一理也。世間萬事皆此理，但精粗小大之不同耳。」○陳氏曰：「造化之迹，以陰陽流行著見於天地者言之。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」《語錄》曰：「是說往來屈伸，乃理之自然，非有安排措置。」○又曰：「二氣，即陰陽也。良能，是其靈處。」愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。《語錄》曰：「二氣，謂陰陽對峙，各有所屬。」○陳氏曰：「靈云者，只是自然屈伸，往來恁地活爾。」以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，《語錄》曰：「一氣即陰陽運行之氣，至則皆

至，去則皆去之謂也。」○又曰：「以一氣言，則方伸之氣，亦有伸有屈，其方伸者，神之伸，其既屈者，神之鬼。既屈之氣，亦有屈有伸，其既屈者，鬼之鬼，其來格者，鬼之神。天地人物皆然，不離此氣之往來屈伸合散而已。」○陳氏曰：「自一氣言之，則氣之方伸而來者屬陽，為神；氣之已屈而往者屬陰，為鬼。如春夏是氣之方長，屬陽為神，秋冬是氣之已退，屬陰為鬼。」○又曰：「神之為言伸也，伸是氣之方長者；鬼之為言歸也，歸是氣之已退者。」其實一物而已。陳氏曰：「其實則一物，如手之正面屬陽，覆手則屬陰。」為德，猶言性情功效。

《語錄》曰：「性情乃鬼神之情狀，能使天下之人齊明盛服，以承祭祀，便是功效。」○又曰：「視之而不見，聽之而不聞，是情性。體物而不可遺，是功效。」○問：「有性情便有功效，有功效便有性情，所謂性情者，莫便是二氣之良能否？」所謂功效者，莫便是天地之功用否？」曰：「鬼神視之而不見，聽之而不聞，人須是於那良能與功用上認取其德。」○黃氏曰：「性情功效，只是造化之迹，日月自有日月之性情功效，風雷自有風雷之性情功效。」

視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

鬼神無形與聲，然物之終始，莫非陰陽合散之所為，是其為物之體，而物所不能遺也。《文集》曰：「天地之升降，日月之盈縮，萬物之消息變化，無一非鬼神之所為者。是以鬼神雖無形聲，而徧體乎萬物之中，物莫能遺。」○又曰：「鬼神者，氣之往來，須有此氣，方有此物，是為物之體也。」○又曰：「物之聚散始終，無非二氣之往來屈伸，是鬼神之德，為物之體，而無物能遺之也。」○《語錄》曰：「有是實理，而後有是物，鬼神之德，所以為物之體而不可遺也。」其言體物，猶《易》所謂幹事。《語錄》曰：「體幹是主宰，體物是與物為體，幹事是與事為幹。」

使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！
如在其上，如在其左右。齊，側皆反。

齊之為言齊也，所以齊不齊而致其齊也。

《易本義》曰：「湛然純一之謂齊。」○陳氏曰：「齊其思慮之不齊，以至於齊。一明，猶潔也。陳氏曰：「是明潔其心。」洋洋，流動充滿之意。能使人畏敬奉承，而發見昭著如此，乃其體物而不可遺

之驗也。陳氏曰：「言鬼神之德無所不在，能奉承畏敬，則此理昭然。流動充滿於上下左右間，此是鬼神陰陽之發見昭著處，蓋體物而不遺之驗也。」孔子曰：「其氣發揚于上，爲昭明焄蒿悽愴。此百物之精也，神之著也。」正謂此爾。《語錄》曰：「如鬼神之露光處，是昭明；其氣蒸上處，是焄蒿；使人精神竦然，是悽愴。」○又曰：「昭明是光耀底，焄蒿是袞然底，悽愴是凜然底。」○又曰：「昭明乃光景之屬，焄蒿，氣之感觸人者；悽愴如《漢書》所謂『神君至，其風颯然』之意。」○又曰：「焄蒿是鬼神精氣交感處。」

詩曰：「神之格思，不可度思！矧可射思！」度，待洛反。射，音亦。詩作數。

《詩·大雅·抑》之篇。格，來也。矧，況也。射，厭也，言厭怠而不敬也。陳氏曰：「言神明之來，視不見，聽不聞，皆不可得而測度，矧可厭射而不敬乎？」思，語辭。

夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」夫，音扶。

誠者，真實無妄之謂。陳氏曰：「誠字後世都說差

了，到程子方云「無妄之謂」，誠字義始明。至朱子又增兩字，曰「真實無妄之謂」，尤見分曉。陰陽合散，無非實者。故其發見之不可揜如此。《文集》曰：「鬼神只是氣之屈伸，其德則天命之實理，所謂誠也。」○又曰：「鬼神是實有者，屈是實屈，伸是實伸，屈伸合散，無非實者。」○又曰：「鬼神皆是實理處發見，故未有此氣，便有此理，既有此理，必有此氣。」○陳氏曰：「此理雖隱微而甚顯，以陰陽之往來屈伸，皆是真實而無妄，所以發見之不可揜如此。」

右第十六章。

不見不聞，隱也。體物如在，則亦費矣。此前三章，以其費之小者而言。此後三章，以其費之大者而言。此一章，兼費隱、包大小而言。《語錄》曰：「不見不聞，此正指隱處，如前後章，只舉費以明隱也。」○愚謂：此前三章，曰「道不遠人」，曰「素位而行」，曰「行遠自邇」者，言日用之間，事雖至近，而道無不在，此費之小者也。此後三章，曰「舜大

孝」，曰「文王無憂」，曰「武王、周公達孝」者，言道雖至近，而推之則放乎至遠而無窮，此費之大者也。此章曰「不見」「不聞」者，即其體之隱，而又曰「體物如在」，所謂隱者亦未嘗不昭著，此則兼費隱、包小大而言也。

或問：「鬼神之說，其詳奈何？」曰：「鬼神之義，孔子所以告宰予者，見於《祭義》之篇，其說已詳，而鄭氏釋之，亦已明矣。其以口鼻之嘘吸者為魂，耳目之精明者為魄，蓋指血氣之類以明之。《語錄》曰：「口鼻之嘘吸，以氣言也。目之精明，以血言也。耳之精明，何故以血言？醫家以耳屬腎，精血盛則聽聰，精血耗則耳聾矣。氣為魂，血為魄。」○問：「眼，體也，眼之光為魄。耳，體也，何以為耳之魄？」曰：「能聽者便是。如老人耳重目昏，便是魄漸要散。」程子、張子更以陰陽造化為說，則其意又廣，而天地萬物之屈伸往來，皆在其中矣。陳氏曰：「鬼神之義甚博，程子就陰陽二字發用之迹顯然可見者言之，張子亦言二氣自然能如

此，大綱只是往來屈伸之謂耳。」蓋陽魂為神，陰魄為鬼。《語錄》曰：「問：「魂魄如何是陰陽？」

曰：「魂如火，魄如水。」是以其人在人也，陰陽合，則魄凝魂聚而有生，陰陽判，則魂升為神，魄降為鬼。《語錄》曰：「天地陰陽之氣交合便成人，氣便是魂，精便是魄。到得將死，熱氣上出，所謂魂升，下體漸冷，所謂魄降，魂歸于天，魄降于地，而人死矣。」《易大傳》所謂「精氣為物，遊魂為變，故知鬼神之情狀」者，正以明此。《語錄》曰：「精氣為物，精與氣合而生者。遊魂為變，則氣散而死，其魄降矣。」○又曰：「精氣聚而為物，何物而無鬼神。遊魂為變，魂遊則魄之降可知。」○陳氏曰：「陰精陽氣，聚而生物，乃神之伸也，而屬乎陽。魂遊魄降，散而為變，乃鬼之歸也，而屬乎陰。鬼神情狀，大槩不過如此。」而《書》所謂「徂落」者，亦以其升降為言耳。陳氏曰：「徂是魂之升上，落是魄之降下。」若又以其往來者言之，則來者方伸而為神，往者既屈而為鬼。

陳氏曰：「氣之伸與來處，屬陽爲神，氣之屈與往處，屬陰爲鬼。蓋本上下氣耳。」蓋二氣之分，實一氣之運，故陽主伸，陰主屈，而錯綜以言，亦各得其義焉。學者熟玩而精察之，葉氏曰：「學者先看天地二氣之屈伸，若朝暮，若寒暑，若榮謝，大綱已明，却反驗之一身，自父母成育之始，及少長壯老之變，喜怒哀樂，起居動息，晝夜夢覺，熟體而精察之，無餘蘊矣。」如謝氏所謂「做題目、人思議」者，則庶乎有以識之矣。

案：謝氏曰：「這箇便是天地間妙用，須是將來做箇題目、人思議始得，講說不濟事。」曰：「諸說如何？」曰：「呂氏推本張子之說，尤爲詳備。」案：呂氏曰：「鬼神者，二氣之往來爾。物感雖微，無不通於二氣，故人有是心，雖自謂隱微，心未嘗不動，動則固已感於氣矣。鬼神安有不見乎？其心之動，又必見於聲色舉動之間，人乘間以知之，則感之著者也。」但改本有「所屈者不亡」一句，案：

呂氏曰：「往者屈也，來者伸也，所屈者不亡，所伸者

無息。」乃形潰反原之意。張子他書亦有是說，案：張子曰：「形聚爲物，形潰反原。反原者，其游魂爲變歟？」而程子數辨其非，《東見錄》中所謂「不必以既反之氣復爲方伸之氣」者，其類可考也。案：程子曰：「近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復爲方伸之氣。生生之理，自然不息，如《復》言「七日來復」，其間元不斷續，陽已復生。物極必返，其理須如此，有生便有死，有始便有終。」○又曰：「若謂既返之氣復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣，以爲造化。近取諸身，其開闔往來，見之鼻息，然不必須假吸復人以爲呼，氣則自然生。人氣之生，生於真元。天之氣，亦自然生生不窮。至如海水因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣去生水，①自然能生。往來屈伸，只是理也，盛則便有衰，衰則便有夜，

①「去」，原誤作「却」，今據四庫薈要本改。

往則便有來。」○愚謂：屈伸往來者，氣也。其所以屈伸往來者，理也。往而屈者，其氣已散；來而伸者，其氣方生；生生之理，自然不窮。若謂以既屈之氣復爲方伸之氣，則是天地間只有許多氣來來去去，是輪迴之說，而非理之本然也。」謝氏說則善矣，但歸根之云，似亦微有反原之累耳。案：謝氏曰：「動而不已，其神乎！滯而有迹，其鬼乎！往來不息，神也，摧仆歸根，鬼也。致生之，故其鬼神，致死之，故其鬼不神。何也？人以爲神則神，以爲不神則不神矣。知死而致生之，不智，知死而致死之，不仁。聖人所爲，神明之也。」○《語錄》曰：「歸根本老氏語，畢竟無歸，這箇何曾動？此性只是天地之性，當初亦不是自彼來而人此，亦不是自往而復歸。如月影在這盆水裏，除了這盆水，這影便無了，豈是這月飛上天去歸那月。又如這花落，便無這花了，豈是歸去那裏，明年又復來生這枝上。」游、楊之說，皆有不可曉者。案：游氏曰：「道無不在，鬼神具道之妙用也，其德顧不盛歟！夫欲知鬼神之德者，反求諸其心而已。神將來舍，則是神之格思也，若正心以度之，則乖

矣，所謂不可度思也。正心度之猶不可，又況得而忘之乎！所謂不可射思也。不可度，故視不見，聽不聞；不可射，故如在其上，如在其左右也。夫微之顯如此，以其誠之不可揜也，誠則物物皆彰矣，故不可揜。微之顯者，其理也，誠之不可揜，以其德言也。」○楊氏曰：「鬼神之德，唯誠而已，誠無幽明之間，故其不可揜如此。夫不誠則無物，所謂體物而不可遺者，尚何顯之有？知此其知鬼神矣。」唯「妙萬物而無不在」一語近是，而以其他語考之，不知其於是理之實，果如何也？案：楊氏曰：「鬼神體物而不可遺，蓋其妙萬物而無不在故也。」侯氏曰：「鬼神，形而下者，非誠也，鬼神之德，則誠也。」案：經文本贊鬼神之德之盛，如下文所云，而結之曰「誠之不可揜如此」，則是以爲鬼神之德所以盛者，蓋以其誠耳，非以誠自爲一物，而別爲鬼神之德也。今侯氏乃析鬼神與其德爲二物，而以形而上下言之，乍讀

如可喜者，而細以經文事理求之，則失之遠矣。程子所謂「只好隔壁聽」者，其謂此類也夫！」案：侯氏曰：「只是鬼神，非誠也。經不曰鬼神，而曰『鬼神之爲德，其盛矣乎！』」鬼

神之德，誠也。《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」鬼神亦器也，形而下者也，學者心得之可也。○《語錄》曰：「侯氏解鬼神之爲德，謂鬼神爲形而下者，鬼神之德爲形而上者。且如中庸之爲德，不成說中庸形而下者，中庸之德爲形而上者？」曰：

「子之以幹事明體物，何也？」曰：「天下之物，莫非鬼神之所爲也，故鬼神爲物之體，而物無不待是而有者。然曰爲物之體，則物先乎氣，必曰體物，然後見其氣先乎物而言順耳。《語錄》曰：『不是有此物時，便有此鬼神，凡是有這鬼神了，方有此物，及至有此物了，又不能違乎鬼神也。體物，將鬼神做主，將物做賓，方看得出是鬼神去體那箇物，鬼神却是主也。』」幹，猶木之有幹，必先有此，而後枝葉有

所附而生焉，貞之幹事，亦猶是也。」

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。與，平聲。」

子孫，謂虞思、陳胡公之屬。

故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。

舜年百有十歲。

故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。

材，質也。篤，厚也。《語錄》曰：「是因材而加厚

些子。」栽，植也。氣至而滋息爲培。氣反而

遊散則覆。《語錄》曰：「物若扶植種在土中，自然生

氣湊泊他，他若已傾倒，則生氣無所附着，從何處來相接？如人疾病，此自有生氣，則藥力之氣依之而生意滋

長，若已危殆，則生氣流散，而不復相湊矣。」○問：「上言德而受福，而以氣爲言者何？」曰：「道理是如此，亦非定

定有箇物使之然。若是成時，自節節恁地長將去，恰似有箇物常扶助他，若是敗時，自節節恁地消磨將去，恰似有箇物來推倒他。道理都如此。」

《詩》曰：「嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人；受祿于天；保佑命之，自天申之！」

《詩·大雅·假樂》之篇。假，當依此作嘉。憲，當依《詩》作顯。申，重也。

故大德者必受命。」

受命者，受天命爲天子也。

右第十七章。

此由庸行之常，推之以極其至，見道之用廣也。而其所以然者，則爲體微矣。後二章亦此意。

或問十七章之說。曰：「程子、張子、呂氏之說備矣。案：程子曰：「知天命，是達天理也。必受命，是得其應也。命者，是天之付與，如命令之命。天之報應，皆如影響，得其報者，是常理也，不

得其報者，非常理也。然而細推之，則須有報應，但人以淺狹之見求之，便爲差至。①天命不可易也，然有可易者，唯有德者能之。如修養之引年，世祚之祈天永命，常人之至於聖賢，皆此道也。」○張子曰：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天命，命天德。氣之不可變者，獨死生脩夭而已。故論死生，則曰有命，以言其氣也；語富貴，則曰在天，以言其理也。此大德所以必受命。」○呂氏曰：「天命之所屬，莫踰於大德，至于祿位名壽之皆極，則人事至矣，天命申矣。天之萬物，其所以爲吉凶之報，莫非因其所自取也。植之固者，加雨露之養，則其末必盛茂；植之不固者，震風凌雨，則其本先撥。至于人事，則得道者多助，失道者寡助，是皆因其材而篤焉，栽者培之，傾者覆之者也。古之君子，既有憲憲之令德，而又有宜民宜人之大功，此宜受天祿矣。故天保佑之，申之以受天命，此大德所以必受命，是亦栽者培之之義與。」○又曰：「命雖不易，惟至誠不息，亦足以移之，此大德所以必受命。」楊氏所辨孔子不

①「至」，文淵閣四庫全書《中庸輯略》作「誤」。

受命之意，則亦程子所謂非常理者盡之。案：楊氏曰：「孔子當衰周之時，猶之生非其地

也，雖其雨露之滋，而牛羊斧斤相尋於其上，則其濯濯然也，豈足怪哉！」而侯氏所推以謂舜得其

常，而孔子不得其常者，尤明白也。案：

侯氏曰：「舜，匹夫也，而有天下，此所謂必得者，先天而天弗違也。孔子亦匹夫也，亦德爲聖人也，而不得者，後天而奉天時也。必得者，理之常也，不得者，非常也。得其常者，舜也，不得其常者，孔子也。」至於顏、跖壽夭之不齊，則亦不得其常而已。

楊氏乃忘其所以論孔子之意，而更援老聃之言，以爲顏子雖夭，而不亡者存，則反爲衍說，而非吾儒之所宜言矣。且其所謂不亡者，果何物哉？若曰天命之性，則是古今聖愚公共之物，而非顏子所能專，若曰氣散而其精神魂魄猶有存者，則是物而不化之意，猶有滯於冥漠之間，尤非所以語顏子也。案：楊氏曰：

「顏、跖之夭壽不齊，何也？老子曰：『死而不亡曰壽。』顏雖夭而不亡者猶在也，非夫知性知天者，其孰能識之？」侯氏所謂孔子不得其常者，善矣。然又以爲天於孔子，固已培之，則不免有自相矛盾處。蓋德爲聖人者，固孔子之所以爲裁者也。至於祿也、位也、壽也，則天之所當以培乎孔子者，而以適丁氣數之衰，是以雖欲培之，而有所不能及爾，是亦所謂不得其常者，何假復爲異說以汨之哉！」案：侯氏曰：「天之生物，必因其材而篤焉，栽者培之，傾者覆之，如孔子者，培之耶？覆之耶？何其窮也？曰：培之覆之，非謂如孔子者也，孔子德爲聖人，其名與祿壽孰禦焉，固已培之矣，孟子所謂天爵者也，何歉於人爵哉！」

子曰：「無憂者其惟文王乎！以王季爲父，以武王爲子，父作之，子述之。」

此言文王之事。《書》言「王季其勤王家」，蓋其所作，亦積功累仁之事也。《語錄》曰：

「自公劉、大王積功累仁，至文王適當天運恰好處。」

武王纘大王、王季、文王之緒。壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名。尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。大，音泰，下同。

此言武王之事。纘，繼也。大王，王季之父也。《書》云：「大王肇基王迹。」三山陳氏曰：「周家之業，自大王遷岐，從如歸市，是時人心天意已有爲王之基矣。」《詩》云：「至于大王，實始翦商。」《詩傳》曰：「翦，斷也。」○蔡氏曰：「大王雖未始有翦商之志，然大王始得民心，王業之成，實基於此。」緒，業也。戎衣，甲冑之屬。壹戎衣，《武成》文，言一著戎衣以伐紂也。三山陳氏曰：「武王一擐戎衣，以有天下。此蓋天命人心之極，不得而辭者。」

武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸

侯大夫，及士庶人。父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子，父母之喪無貴賤一也。」追王之王，去聲。

此言周公之事。末，猶老也。追王，蓋推文武之意，以及乎王迹之所起也。《語錄》曰：「問：『牧野之奠，追王太王、王季、文王，疑武王時已追王。』曰：『武王之時，恐只是喚呼作王，至周公制禮樂，方行其事，如今奉上冊寶之類。然無可證，姑闕之可也。』先公，組紃以上，至后稷也。愚按：組紃，大王之父也。上祀先公以天子之禮，又推大王、王季之意，以及於無窮也。《語錄》曰：「禮家載：祀先王，服袞冕；祀先公，服鷩冕。鷩冕，諸侯之服，雖上祀先公以天子之禮，然不敢以天子之服臨其先公，但鷩冕七旒十二玉，與諸侯不同。」○愚謂：組紃以上，雖追王所不及，然又欲推大王、王季之意，故以天子之禮祀之。制爲禮法，以及天下，使葬用死者之爵，祭用生者之祿。喪服自期以下，諸

侯絕，大夫降，《語錄》曰：「如期之喪，天子諸侯絕，大夫降。然諸侯大夫尊同，則亦不絕不降，姊妹姪在諸侯，則亦不絕不降。」而父母之喪，上下同之，永嘉陳氏曰：「伸情於父母處，獨齊衰之喪，上同於天子，其他各有限節等殺，不可盡伸也。」推己以及人也。陳氏曰：「周公以文武之意追尊其先祖，又設爲禮法，通行此意於天下。」

右第十八章。

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！」

達，通也。承上章而言武王、周公之孝，乃天下之人通謂之孝，陳氏曰：「通天下皆稱之，非一人私謂之孝也。」○真氏曰：「舜之孝，如天之不可名，故曰大。武王、周公之孝，天下稱之無異辭，故曰達。」猶孟子之言「達尊」也。

夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。

上章言武王纘大王、王季、文王之緒以有天下，而周公成文武之德以追崇其先祖，

此繼志述事之大者也。下文又以其所制祭祀之禮，通于上下者言之。

春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。

祖廟：天子七，諸侯五，大夫三，適士二，官師一。《文集》曰：「王制：天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七。諸侯大夫士，降殺以兩，而祭法又有適士二廟，官師一廟之文，大抵士無大祖，而皆及其祖考也。」○《語錄》曰：「適士二廟，即祭祖祭禰，皆不及高曾。大夫三廟，一昭一穆，與大祖廟而三，大夫亦有始封者。」○又曰：「官師，諸有司之長也，只是一廟，祭得父母，更不及祖矣。位卑則流澤淺，其理自然如此。問：「今雖士庶人家，亦祭三代，如此却是違禮？」曰：「雖祭三代，却無廟，亦不可謂之僭。占之所謂廟者，其體面甚大，皆是門堂寢室，勝如所居之宮，非如今人，但以二室爲之。」宗器，先世所藏之重器，若周之赤刀、大訓、天球、河圖之屬也。蔡氏曰：「赤刀，赤削也。大訓，三皇五帝之書，訓誥亦在焉。文武之訓，亦曰大訓。」

球，鳴球也，玉磬名。河圖，伏羲時龍馬負圖出於河，所謂一六位北，二七位南，三八位東，四九位西，五十位中者，《易大傳》所謂河出圖是也。裳衣，先祖之遺衣服，祭則設之以授尸也。愚謂：如守桃所藏者是也，祭以授尸，所以依神也。時食，四時之食，各有其物，如春行羔、豚、膳、膏、香之類是也。愚謂：四時之食，各有其物，以其所以奉諸人者薦諸神，蓋以生事之也。羔，稚羊也，豚，稚豕也，物嫩而肥，故用之於春。香，謂牛膏也，調膳之時，各以物之所便而和之。

宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下爲上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。昭，如字。爲，去聲。

宗廟之次：左爲昭，右爲穆，而子孫亦以爲序。《文集》曰：「昭穆之次既定，則其子孫亦以爲序。《禮》所謂昭與昭齒，穆與穆齒者是也。」有事於太廟，則子姓、兄弟、群昭、群穆咸在而不失其倫

焉。愚謂：左昭右穆者，死者之昭穆也。群昭群穆者，生者之昭穆也。宗廟之禮，非特序死者之昭穆，亦所以序生者之昭穆。爵，公、侯、卿、大夫也。事，宗祝有司之職事也。旅，衆也。酬，導飲也。旅酬之禮，賓弟子、兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬。蓋宗廟之中以有事爲榮，故逮及賤者，使亦得以申其敬也。《語錄》曰：

「主人酌以獻賓，賓酢主人曰酢，主又自飲而復飲賓曰酬。其主人又自飲者，是導賓使飲也。賓受之却不飲，奠於席前，至旅時亦不舉，又自別舉爵。」問：「行旅酬時，祭事已畢否？」曰：「其大節目則亦了，亦尚有零碎禮數未竟。」又問：「想在飲福受胙之後？」曰：「固是。古人酢賓，便是受胙，胙與酢字，古通用。」○又曰：「旅酬者，以其家臣或鄉吏之屬，大夫則有鄉吏。一人先舉觶獻賓，賓飲畢，即以觶授于執事者，執事者則以獻於其長，遞遞相承，獻及於沃盥者而止焉。沃盥，謂執盥洗之事，至賤者也。」燕毛，祭畢而燕，則以毛髮之色別長幼，爲坐次也。齒，年數也。《語錄》曰：「燕

時，擇一人爲上賓，不與衆賓齒，餘者皆序齒。」

踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。

踐，猶履也。其，指先王也。葉氏曰：「其字指

文王而言。」所尊所親，先王之祖考、子孫、臣庶也。始死謂之死，既葬則曰反而亡焉，皆指先王也。此結上文兩節，皆繼志述事之意也。

郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。」

郊，祭天。社，祭地。不言后土者，省文也。《語錄》曰：「《周禮》只說祀昊天上帝，不說祀后土，先儒說祭社便是。如《郊特牲》「社稷太牢」，又如「用牲于郊，牛二」，及「社于新邑」，此乃明驗。」禘，天子宗廟之大祭，追祭太祖之所自出於太廟，而以太祖配之也。《語錄》曰：「禘，只祭始祖及所

自出之帝二者而已。」○又曰：「程子曰：「禘其祖之所自出」，始封姓者也。其祖配之，以始祖配也。文武必以稷配，後世必以文王配。所出之祖無廟，於太祖之廟祀之而已。」嘗，秋祭也。四時皆祭，舉其一耳。禮必有義，對舉之，互文也。示，與視同。視諸掌，言易見也。此與《論語》文意大同小異，記有詳略耳。

右第十九章。

或問十八章、十九章之說。曰：「呂氏、楊氏之說，於禮之節文度數詳矣，其間有不同者，讀者詳之可也。案：呂氏曰：「期之喪，達乎大夫者，期之喪有二：有正統之期，爲祖父母者也；有旁親之期，爲世父母、叔父母、衆子昆弟、昆弟之子是也。正統之期，雖天子諸侯莫降；旁親之期，天子諸侯絕服，而大夫降。所謂尊不同，故或絕或降也。大夫雖降，猶服大功，不如天子諸侯之絕服也。如旁親之期，亦爲大夫，則大夫亦不降，所謂尊同則服其親之服也。諸侯雖絕服旁親，尊同亦不降，所不臣

者猶服之，如始封之君，不臣諸父昆弟，封君之子，不臣諸父而臣昆弟是也。三年之喪，達乎天子者，三年之喪，爲父爲母，適孫爲祖爲長子爲妻而已，天子達乎庶人一也。父在爲母及妻，雖服期，然本爲三年之喪，但爲父爲夫屈者也。故與齊期之餘喪異者，有三服而加杖，一也，十一月而練，十三月而祥，十五月而禫，二也；夫必三年而後娶，三也。周穆后崩，太子晉卒，叔向曰：「王一歲而有三年之喪二」，則包后亦爲三年也。」○又曰：「宗廟之禮，所以序昭穆，別人倫也，親親之義也。父爲昭，子爲穆，父，親也，親者邇，則不可不別也。祖爲昭，孫亦爲昭，祖爲穆，孫亦爲穆，祖，尊也，尊者遠，則不嫌於無別也。故孫可以爲王父尸，子不可以爲父尸，此昭穆之別於尸者也。喪禮卒哭而祔，男祔于皇祖考，女祔于皇祖妣，婦祔于皇祖姑。《喪服小記》：「士大夫不得祔于諸侯，祔于諸祖父之爲士大夫者，亡則中一以上而祔，祔必以其昭穆。」此昭穆之別于祔者也。有事于太廟，子姓兄弟，亦以昭穆別之，群昭群穆，不失其倫，凡賜爵，昭與昭齒，穆與穆齒，此昭穆之別於宗者也。序爵者，序諸侯諸臣與祭者之貴賤也，貴貴之義也。《詩》曰：「相維辟公，天

子穆穆。」此諸侯之助祭者也。「於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。」此諸臣之助祭者也。序事者，別賢與能而授之事也，尊賢之義也。孰可以爲宗而詔相，孰可以爲祝而祝嘏，孰可以贊裸獻，孰可以執籩豆，至于執爵沃盥，莫不辨其賢能之大小而序之也。旅酬下爲上者，使賤者亦得申其敬也，下下之義也。若特牲饋食之禮，賓弟子、兄弟弟子各舉觶於其長，以行旅酬於宗廟之中，以有事爲榮也。燕毛者，既祭而燕，則尚齒也，長長之義也。毛，髮色也，以髮色別長少而爲之序也。祭則貴貴，貴貴則尚爵，燕則親親，親親則尚齒，其義一也。天下之大經，親親、長長、貴貴、尊賢而已。人君之至恩，下下而已。祭之間，大經以正，至恩以宣，天下之事盡矣。」○楊氏曰：「祭有昭穆，所以別父子遠近長幼親疎之序也。故有事于太廟，則群昭群穆咸在，而不失其倫焉，此宗廟之禮，所以序昭穆也。尸飲五，君洗玉爵獻卿，尸飲七，以瑤爵獻大夫，尸飲九，以散爵獻士及群有司，此序爵而尊卑有等，所以辨貴賤也。玉幣交神明也，裸鬯求神於幽也，故天地不裸，則玉幣尊於鬯也，故太宰贊之；鬯則大宗伯莅之，裸時又卑於鬯也，故小宰贊之。若此類，

所謂序事也。先王量德授位，因能授職，此序事所以辨賢也。饋食之終，醕尸之獻，下逮群有司更爲獻酬，此旅酬下爲上，所以逮賤也。既祭而以燕毛爲序，所以序齒也。序昭穆，親親也；序爵，貴貴也；序事，尚德也；旅酬逮賤，燕毛序齒，尚恩也。敬親者，不敢慢於人，況其所尊乎！愛親者，不敢惡於人，況其所親乎！事死如事生，若餘閭之莫是也；事亡如事存，若齊必見其所祭者是也。」游氏引《泰誓》、《武成》以爲文王未嘗稱王之證，深有補於名教。案：游氏曰：「武王於《泰誓》三篇，稱文王爲大王、王季。然則周公追王大王、王季者，乃文王之德，武王之志也，故曰成文武之德。不言文王者，武王既追王矣；武王既追王而不及大王、王季，以其未受命，而其序有未暇也。《禮記大傳》載牧野之奠，追王大王亶父、王季歷、文王昌，亦據《武成》之書，以明追王之意，出於武王也。世之說者，因《中庸》無追王文王之文，遂以謂文王自稱王，豈未嘗考《泰誓》、《武成》之書乎？君臣之分，猶天尊地卑，紂未可去，而文王

稱王，是二天子也。曾謂至德如文王，一言一動，順帝之則，而反盜虛名而拂天理乎？且武王觀政于商，而須假之五年，非僞爲也。使紂一日有悛心，則武王當與天下共尊之，必無牧野之事。然則文王已稱之名，將安所歸乎？此天下之大戒，故不得不辨。」然歐陽、蘇氏之書，亦已有是說矣。案：歐陽氏曰：「孔子曰：『三分天下有其二，以服事商。』使西伯不稱臣而稱王，安能服事於商乎？伯夷、叔齊讓國而去，顧天下皆莫可歸，往歸西伯。當是時，紂雖無道，天子在上，諸侯不稱臣而稱王，是僭叛之國也，彼二子者，不食其粟，而非其子，此豈近於人情耶？由是言之，謂西伯受命稱王十年者，妄說也。《泰誓》稱十有一年，說者謂自文王受命九年，及武王居喪二年并數之。是以聽虞芮之訟，謂之受命，以爲元年。古者人君即位，必稱元年，西伯即位，已改元矣，中間不宜改元而又改元，至武王即位，宜改元而反不改元，乃上冒先君之元年，并其居喪，稱十一年。及其滅商而得天下，其事大於聽訟遠矣，又不改元。由是言之，謂西伯以受命之年爲元年者，妄說也。」○案：眉山二蘇氏

說，與歐陽氏殊不同，朱子所引，未知何蘇氏也，當考。郊禘，呂、游不同，然合而觀之，亦表裏之說也。」案：呂氏曰：「事上帝者，所以立天下之大本，道之所由出也。祀乎其先者，所以正天下之大經，仁義之所由始也。洋洋乎如在其上，如在其左右，雖隱微之間，恐懼戒慎而不敢欺，則所以養其誠心，至矣。蓋以爲不如是，則不足以立身，身且不立，烏能治國家哉！」○游氏曰：「祭祀之義，非精義不足以究其說，非體道不足以致其義。蓋惟聖人爲能饗帝，爲其盡人道而與帝同德，孝子爲能饗親，爲其盡子道而與親同心也。仁孝之至，通乎神明，而神祇祖考安樂之，則於郊社之禮，禘嘗之義，始可以言明矣。夫如是，則於爲天下國家也何有？」○曰：「昭穆之昭，世讀爲韶，今從本字，何也？」曰：「昭之爲言，明也，以其南面而向明也。其讀爲韶，先儒以爲晉避諱而改之，然《禮》、《書》亦有作召字者，則假借而通用耳。」愚案：晉避司馬昭之諱，故改昭爲韶。

曰：「其爲向明，何也？」曰：「此不可以空言曉也，今且假設諸侯之廟以明之。蓋周禮，建國之神位左宗廟，則五廟皆當在公宮之東南矣，其制則孫毓以爲外爲都宮，太祖在北，一昭二穆以次而南是也。《語錄》曰：「孫毓說出《江都集禮》。」○愚案：孫毓云：「宗廟之制，外爲都宮，內各有寢廟，別有門垣。太祖在北，左昭右穆，差次而南。」蓋太祖之廟，始封之君居之，昭之北廟，二世之君居之，穆之北廟，三世之君居之，昭之南廟，四世之君居之，穆之南廟，五世之君居之。廟皆南向，各有門堂室寢，而牆宇四周焉。《文集》曰：「一世各爲一廟，廟有門、有堂、有室、有房、有夾室、有寢，四面有牆。」太祖之廟，百世不遷，自餘四廟，則六世之後，每一易世而一遷。其遷之也，新主祔于其班之南廟，南廟之主遷於北廟，

北廟親盡則遷其主于太廟之西夾室，而謂之祧。《語錄》曰：「古者始祖之廟有夾室，凡祧主皆藏之於夾室。」凡廟主在本廟之室中皆東向，及其祫于太廟之室中，則唯太祖東向自如，而爲最尊之位。群昭之人乎此者，皆列於北牖下而南向，群穆之人乎此者，皆列於南牖下而北向。《文集》曰：「古人廟堂南向，室在其北，東戶西牖皆南向，室西南隅爲奧，尊者居之，故神主在焉，《詩》所謂『宗室牖下』者也。主既在西壁下，即須東向，故行事之際，主人入戶，西向致敬。凡廟皆南向，而主皆東向，惟祫祭之時，群昭群穆，皆升合食于太祖之時，則太祖之主仍東向自如，群昭南向，群穆北向，列於太祖之前，此前代禮官所謂太祖正東向之位者，爲祫祭時言也。非祫時，則群廟之主在其廟中，無不東向矣。」南向者，取其向明，故謂之昭；北向者，取其深遠，故謂之穆。蓋群廟之列，則左爲昭而右爲穆，祫祭之位，則北爲昭而南

爲穆也。」曰：「六世之後，二世之主既祧，則三世爲昭，而四世爲穆，五世爲昭，而六世爲穆乎？」曰：「不然也。昭常爲昭，穆常爲穆，禮家之說，有明文矣。蓋二世祧，則四世遷昭之北廟，六世祧，則四世遷昭之南廟矣；三世祧，則五世遷穆之北廟，七世祧，則五世遷穆之南廟矣。昭者祔，則穆者不遷，穆者祔，則昭者不動。《文集》曰：「遷毀之序，則昭常爲昭，穆常爲穆。假令新死者當祔昭廟，則毀高祖之廟而祔其主於左祧，遷其祖之主于高祖之故廟，而祔新死者于祖之故廟，即當祔於穆者，其序亦如此。祔昭則群昭皆動，而穆不移，祔穆則群穆皆移，而昭不動。」此所以祔必以班，《文集》曰：「《儀禮》所謂『以其班祔』，《檀弓》所謂『祔于祖父』是也。」尸必以孫，《語錄》曰：「古者立尸，必隔一位，孫可以爲祖尸，子不可以爲父尸，以昭穆不可亂也。」而子孫之列，亦以爲序。若

武王謂文王爲穆考，成王稱武王爲昭考，則自其始祔而已然，而《春秋傳》以管、蔡、邲、霍爲文之昭，邲、晉、應、韓爲武之穆，則雖其既遠而猶不易也，豈其交錯彼此若是之紛紛哉！」愚案：后稷至文武，十有六世，文王於廟次爲穆，故謂其子爲昭，管、蔡、邲、霍者，文王之子也。武王於廟次爲昭，故謂其子爲穆，邲、晉、應、韓者，武王之子也。曰：「廟之始立也，二世昭而三世穆，四世昭而五世穆，則固當以左爲尊而右爲卑矣。今乃三世穆而四世昭，五世穆而六世昭，是則右反爲尊而左反爲卑也，而可乎？」曰：「不然也。宗廟之制，但以左右爲昭穆，而不以昭穆爲尊卑。故五廟同爲都宮，則昭常在左，穆常在右，而外有以不失其序。一世自爲一廟，則昭不見穆，穆不見昭，而內有以各全其尊。」

《文集》曰：「諸廟別有門垣，足以各全其尊，初不以左右爲尊卑也。」必大禘而會於一室，然後序其尊卑之次，則凡已毀未毀之主，又畢陳而無所易。《文集》曰：「一昭一穆，固有定次，而其自相爲偶，亦不可易。但其散居本廟，各自爲主，而不相厭，則武王進居王季之位，而不嫌尊於文王，及其合食于祖，則王季雖遷，而武王自當與成王爲偶，未可以遽進而居王季之處也。」唯四時之禘，不陳毀廟之主，愚謂：禘祭有二：《曾子問》曰：「禘祭於祖。」則祝迎四廟之主。《王制》云：「天子禘嘗祫烝，諸侯嘗祫烝祫。」此時祭之祫也。《公羊傳》曰：「毀廟之主，陳于大祖，未毀廟之主，皆升合食于大祖。」此大禘毀廟未毀廟之主而祭之也。則高祖有時而在穆，其禮未有考焉，意或如此則高之上無昭，而特設位於祖之西，禰之下無穆，而特設位於曾之東也與？」《語錄》曰：「高祖，四世祖也。世與太字古多互用，如太子爲世子，太室爲世室之類。」○問：「高爲穆之義？」

曰：「新死之主，新祔便在昭這一排。且如諸侯五廟，一是大祖便居中，二昭二穆相對，令新死者祔，則高過昭穆這一排，對空坐，禰在昭一排，亦對坐。以意推之，當是如此，但《禮經》難考。」曰：「然則毀廟云者，何也？」曰：「《春秋傳》曰：『壞廟之道，易檐可也，改塗可也。』說者以為將納新主，示有所加耳，非盡撤而悉去之也。」《語錄》曰：「改塗易檐，言不是盡除，只改其灰飾，易其屋檐而已。」曰：「然則天子之廟，其制若何？」曰：「唐之文祖，虞之神宗，商之七世三宗，其詳今不可考，獨周制猶有可言，然而漢儒之記，又已有不同矣。謂后稷始封，文武受命而王，故三廟不毀，與親廟四而七者，諸儒之說也。」《文集》曰：「韋玄成等謂王者始受命，諸侯始封之君，皆爲大祖，以下五世而迭毀，毀廟之主，藏於太祖。周之所以七廟者，以后稷始封，文武受命，三廟不毀，與親廟四而七。」謂三昭三穆與太祖之廟而

七，文武爲宗，不在數中者，劉歆之說也。《文集》曰：「歆謂七者其正法數，可常數者，宗不在此數中，宗變也。苟有功德則宗之，不可預爲設數，故於殷有三宗，周公舉之以勸成王，由是言之，宗無數也。」雖其數之不同，然其位置遷次，宜亦與諸侯之廟無甚異者。但如諸儒之說，則武王初有天下之時，后稷爲太祖，而組紺居昭之北廟，太王居穆之北廟，王季居昭之南廟，文王居穆之南廟，猶爲五廟而已。至成王時，則組紺桃，王季遷，而武王祔。至康王時，則太王桃，文王遷，而成王祔。至昭王時，則王季桃，武王遷，而康王祔。自此以上，亦皆且爲五廟，而桃者藏于太祖之廟。至穆王時，則文王親盡當桃，而以有功當宗，故別立一廟於西北，而謂之文世室，於是成王遷，昭王祔，而爲六廟矣。至

共王時，則武王親盡當祧，而亦以有功當宗，故別立一廟於東北，謂之武世室，於是康王遷，穆王祔，而爲七廟矣。自是以後，則穆之祧者藏於文世室，昭之祧者藏於武世室，而不復藏於太廟矣。如劉歆之說，則周自武王克商，即增立二廟於二昭二穆之上，以祀高圉、亞圉，如前遞遷，至于懿王，而始立文世室於三穆之上，至孝王時，始立武世室於三昭之上，此爲少不同耳。」《文集》曰：「昭之二廟，親盡則毀，而遷其主于昭之宗，曾祖遷于昭之二，新入廟者祔于昭之三，而高祖及祖在穆，如穆廟親盡放此。新死者如當爲昭，則祔於昭之近廟，而自近廟遷其祖於昭之次廟，而於主祭者爲曾祖，自次廟遷其高祖于昭之世室，蓋於主祭者爲五世而親盡故也。其穆之兩廟如故不動，其次廟於主祭者爲高祖，其近廟於主祭者爲祖也，主祭者沒，則祔于穆之近廟而遞遷其主放此。」○《語錄》曰：「天子七廟，如周文武之廟

不祧。文爲穆，則凡後之屬乎穆者，皆歸於文之廟，武爲昭，則凡後之爲昭者，皆歸乎武之廟也。」○愚謂：父昭子穆，而有常數者，禮也。祖功宗德，而無定法者，義也。周於三昭三穆之外，而有文武之廟，觀《春秋傳》稱襄王致文武祔於齊侯，《史記》稱顯王致文武祔於秦孝公，方是時，文武固已遠矣，襄王、顯王猶且祀之，則其廟不毀可知矣。曰：「然則諸儒與劉歆之說，孰爲是？」曰：「前代說者，多是劉歆，愚亦意其或然也。」《語錄》曰：「歆說得較是，他謂宗不在七廟中者，恐有功德者多，則占了那七廟數也。」○愚謂：若從諸儒之說，則王者不過立親廟四，與太祖爲五，其與諸侯五廟，又何別乎？《商書》已云七世之廟，可以觀德，則自昔有七廟矣，故朱子以歆說爲是。曰：「祖功宗德之說尚矣，而程子獨以爲如此則是爲子孫者，得擇其先祖而祭之也，子亦嘗考之乎？」曰：「商之三宗，周之世室，見於經典，皆有明文。而功德有無之實，天下

後世，自有公論。若必以此爲嫌，則秦政之惡夫子議父、臣議君而除諡法者，不爲過矣。《語錄》曰：「商之三宗，若不是別立

廟，只是親廟，時何不胡亂將三箇來立，如何恰曰取祖甲、太戊、高宗爲之？那箇祖有功，宗有德，天下後世自有公論，不以揀擇爲嫌。所謂名之曰幽、厲，雖孝子慈孫，百世不能改。那箇好底，自是合當祭祀，如何毀得？」且程子晚年，嘗論本朝廟制，亦謂太祖太宗皆當爲百世不遷之廟，以此而推，則知前說若非記者之誤，則或出於一時之言，而未必其終身之定論也。案：

程子曰：「祖有功，宗有德，文武之廟，永不祧也，所祧者，文武以下廟。如本朝太祖、太宗，皆萬世不祧之廟，河東、閩、浙皆太宗取之，無可祧之理。」曰：「然則大夫、士之制奈何？」曰：「大夫三廟，則視諸侯而殺其二，然其太祖昭穆之位，猶諸侯也。適士二廟，則視大夫而殺其一；官師一廟，則視大夫而殺其二。」

然其門堂室寢之備，猶大夫也。」《語錄》曰：「古者各有始祖之廟，以藏祧主，如適士二廟，各有門堂寢各三間，是十八間。」曰：「廟之爲數，降殺以兩，而其制不降，何也？」曰：「降也。天子之山節、藻梲、複廟、重檐，諸侯固有所不得爲者矣；愚案：山節，謂構櫨刻爲山形，即今之斗拱。藻梲者，謂侏儒柱畫爲藻文，梁上短柱也。複廟者，上下重屋也。重檐，重承壁材也，謂就外檐下壁，復安板檐，以辟風雨之灑壁。諸侯之黝、堊、斲、髹，大夫有不得爲矣；愚案：黝，黑也。堊，白也。地謂之黝，牆謂之堊。斲，削也。髹，磨也。大夫之倉楹、斲桷，士又不得爲矣。愚案：倉楹者，蒼其柱也。斲桷者，磨其榱也。曷爲而不降哉！獨門堂室寢之合，然後可名於宮，則其制有不得而殺耳。蓋由命士以上，父子皆異宮，生也異宮，而死不得異廟，則有不得盡其事

生事存之心者，是以不得而降也。」曰：「然則後世公私之廟，皆爲同堂異室，而以西爲上者，何也？」曰：「由漢明帝始也。夫漢之爲禮略矣，然其始也，諸帝之廟皆自營之，各爲一處，雖其都宮之制，昭穆之位，不復如古，然猶不失其獨專一廟之尊也。《語錄》曰：「西漢時，高帝廟、文帝廟成之廟，猶各在一處，但無法度，不同一處。」○愚案：漢不特高、文有廟，景帝廟號德陽，武帝廟號龍淵，昭帝廟號徘徊，宣帝廟號樂游，元帝廟號長壽，成帝廟號陽池。至於明帝，不知禮義之正，而務爲抑損之私，遺詔藏主於光烈皇后更衣別室，而其臣子不敢有加焉。《文集》曰：「明帝又欲遵儉自抑，遺詔無起寢廟，但藏其主於光武廟中更衣別室，其後章帝又復如之。後世遂不敢加，而公私之廟，皆爲同堂異室之制。」魏晉循之，遂不能革，而先王宗廟之禮，始盡廢矣。降及近世，諸侯無國，大夫無邑，則雖同

堂異室之制，猶不能備，獨天子之尊，可以無所不致，顧乃枯於漢明非禮之禮，而不得以致其備物之孝。蓋其別爲一室，則深廣之度，或不足以陳鼎俎，而其合爲一廟，則所以尊其太祖者，既褻而不嚴，所以事其親廟者，又厭而不尊，是皆無以盡其事生事存之心，而當世宗廟之禮，亦爲虛文矣。《文集》曰：「更歷魏晉，下及隋唐，其間非無奉先思孝之君，據經守禮之臣，而皆不能有所裁正其弊。至使太祖之位，下同孫子，而更僻處於一隅，既無以見其爲七廟之尊，群廟之神，則又上厭祖考而不得自爲一廟之主。以人情而論之，則生居九重，窮極壯麗，而沒祭一室，不過尋丈之間，甚或無地以容鼎俎，而陰損其數，子孫之心，宜亦有所不安矣。」宗廟之禮既爲虛文，而事生事存之心，有終不能以自己者，於是原廟之儀，不得不盛。然亦至于我朝，而後都宮別殿，前門後寢，始略如古者宗廟之制。

《文集》曰：「本朝原廟之制，外爲都宮，而各爲寢廟門垣。」是其沿襲之變，不唯窮鄉賤士有不得聞，而自南渡之後，故都淪沒，權宜草創，無復舊章，則雖朝廷之上，禮官博士，老師宿儒，亦莫有能知其原者。幸而或有一二知經學古之人，乃能私議而竊歎之。然於前世，則徒知譏孝惠之飾非，責叔孫通之舞禮，而於孝明之亂命，與其臣子之苟從，則未有正其罪者。於今之世，則又徒知論其惑異端、徇流俗之爲陋，而不知本其事生事存之心，有不得伸於宗廟者，是以不能不自致於此也。《文集》曰：「不起寢廟之詔，明帝固不得爲無失，然使章帝有魏顆之孝，其群臣有宋仲幾、楚子囊之忠，則於此別有處矣。況以一時之亂命，而壞千古之彝制，其事體之輕重，又非如三子者之所正者而已耶！」○又曰：「如李氏所謂略于七廟之室，而爲祠於

佛老之側，不爲木主，而爲之象，不爲禘祫烝嘗之祀，而行一酌奠之禮，楊氏所謂舍二帝三王之正禮，而從一繆妄之叔孫通者，其言皆是也。然不知其所以致此，則由於宗廟不立，而人心有所不安也。不議復此，而徒欲廢彼，亦安得爲至當之論哉！」抑嘗觀於陸佃之議，而知神祖之嘗有意於此矣。然而考於史籍，則未見其有紀焉。若曰未及營表，故不得書，則後日之秉史筆者，即前日承詔討論之臣也，所宜深探遺旨，特書總叙，以昭示來世，而略無一詞以及之，豈天未欲使斯人者復見二帝三王制作之盛，故尼其事而嗇其傳耶？嗚呼惜哉！《文集》曰：「神祖慨然，深詔儒臣討論舊典，蓋將以遠迹三代之隆，正千古之繆，甚盛舉也！不幸未及營表，世莫得聞，秉筆之士，又復不能特書其事，以詔萬世。今獨其見於陸氏之文者爲可考耳。」然陸氏所定昭穆之次，又與前說不同，《文集》曰：「佃謂昭穆者，父子之號，昭以明下爲

義，穆以恭上爲義。方其爲父則稱昭，取其昭以明下也；方其爲子則稱穆，取其穆以恭上也，豈可膠哉！殊不知昭穆本以廟之居東居西、主之向南向北而得名，初不爲父子之號也。必曰父子之號，則穆之子又安可復爲昭哉？且必如佃說，新死者必入穆廟，而自其父以上，穆遷於昭，昭遷於穆，祔一神而六廟皆爲之動，則其祔也，又何不直祔於父，而必隔越一世，以祔于其所未應人之廟乎？」而張琥之議，庶幾近之，《語錄》曰：「佃以爲祧廟祔廟，皆移一匝，琥以爲祧廟祔廟，只移一位。」讀者更詳考之，則當知所擇矣。」

哀公問政。

哀公，魯君，名蔣。

子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。」

方，版也。策，簡也。愚謂：木曰方，竹曰策，策以衆聯，方一而已。先方而後策者，小大之序。《聘禮》：「束帛加書，百名以上書於策，不及百名，書於方。」《既夕

禮》：「書贈於方，若九若七若五。書遣於策。」息，猶滅也。有是君，有是臣，則有是政矣。

人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲盧也。夫，音扶。

敏，速也。蒲盧，沈括以爲蒲葦是也。以人立政，猶以地種樹，其成速矣，三山陳氏曰：「人有良心，人之道也，敏於從政，令之必行。地有生意，地之道也，敏於種樹，植之必生。」而蒲葦又易生之物，其成尤速也。三山陳氏曰：「人之易化，於政可見。物之易生，於蒲葦可見。」言人存政舉，其易如此。

故爲政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。

此承上文人道敏政而言也。爲政在人，《家語》作「爲政在於得人」，語意尤備。人，謂賢臣。身，指君身。道者，天下之達道。《文集》曰：「道是統言義理公共之名。」仁者，天

地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。《文集》曰：「天地以生物爲心者也，而一物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。」○又曰：「仁乃天地生物之心而在人者，故特爲衆善之長。」○《語錄》曰：「元者，天地生物之端倪也，仁便是這意思。」○又曰：「須先識得元與仁是箇甚物事，只是初底意思便是。」○又曰：「元亨利貞皆是善，而元則爲善之長，亨利貞皆是那裏來。仁義禮智亦皆善也，而仁則爲萬善之首，義禮智皆從這裏出爾。」言人君爲政在於得人，而取人之則又在脩身。三山陳氏曰：「爲政雖在得賢，然使吾身有所未脩，則取舍不明，無以爲取人之則。」能仁其身，則有君有臣，而政無不舉矣。

仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。殺，去聲。

人，指人身而言。真氏曰：「人之所以爲人者，以其有是仁也。有是仁，而後命之曰人，不然則非人矣。」具

此生理，自然便有惻怛慈愛之意，深體味之可見。《語錄》曰：「以生字說仁，生白是上一節事，當來天地生我底意，我如今須要自體認得。」宜者，分別事理，各有所宜也。《語錄》曰：「宜是指事物當然之理。」○又曰：「道理宜如此。」禮，則節文斯二者而已。《語錄》曰：「節者，等級也。文，不直回互之貌。」○又曰：「文是裝裹得好，如升降揖遜。」○陳氏曰：「節則無太過，文則無不及。」○三山陳氏曰：「親親之中有隆殺，觀五服之義可見矣；尊賢之中有等降，觀隆師親友之類可推矣。惟其有等殺而後禮生焉，孟子所謂『節文斯二者是也』。」

在下位不獲乎上，民不可得而治矣！

鄭氏曰：「此句在下，誤重在此。」

故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」

爲政在人，取人以身，故不可以不脩身。

《語錄》曰：「根本在脩身。」脩身以道，脩道以仁，故思脩身不可以不事親。《語錄》曰：「事親是

仁之根實處，最初發得來分曉。」○三山陳氏曰：「脩身而不本於事親，則施之無序，失爲仁之本矣。」欲盡親

親之仁，必由尊賢之義，故又當知人。《語

錄》曰：「知人只如『知人則哲』之知，不是思欲事親，先要知人，只是思欲事親，更要知人。若不好底人與他處，豈不爲親之累？」○三山陳氏曰：「事親之仁，不由尊賢之義，則善惡不明，失事理之宜矣。」親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當知天。《語錄》曰：「脩身得力處却是知天，知天是知至物格，知得箇自然道理。學若不知天理，記得此又忘彼，得其一失其二。未知天，見事頭項多，既知天了，這裏便都定，這事也定，那事也定。」○又曰：「知天是起頭處，能知天，則知人、事親、脩身，皆得其理矣。」○三山陳氏曰：「事親知人而等殺不明，不知天理者也。」《書》曰：「天秩有禮。」故於此又當知天自禮所生也。以上推其理之所由生，自君子不可不脩身以下，繹其義之所以貫。」

天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。知，去聲。

達道者，天下古今所共由之路，即《書》所謂五典，孟子所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」是也。三山

陳氏曰：「《書》言五典，孟子言五者人之大倫。典，常也。

倫，理也。出於天理，而可以常行，其中庸達道之謂乎！」知，所以知此也；仁，所以體此也；

勇，所以強此也。《語錄》曰：「理會得底是知，行得

底是仁，着力去做底是勇。」○潘氏曰：「體謂所存守處。」

謂之達德者，天下古今所同得之理也。一

則誠而已矣。蔡氏曰：「達道本於達德，而達德又本

於誠。誠者，達道達德之本，而一貫乎達道達德者也。」

○真氏曰：「一者，誠也。三者皆真實而无妄，是之謂誠。」達道雖人所共由，然無是三德，則無以

行之。真氏曰：「道雖人所共由，然其知不足以及之，則君之當仁，臣之當敬，子之當孝，父之當慈，未必不昧其所以然。知雖及之，而仁不能守，仁雖能守，而勇不能斷，則於當行之理，或奪於私欲，或蔽於利害，以至蔑天常而敗人紀者多矣。」達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。真氏曰：「德雖人所同得，然或勉強焉，或矯飾焉，則智出於數術，仁流於姑息，勇過於彊暴，而德非其德矣，故行之必本於誠。」程子曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更別無誠。」《語錄》曰：「知仁勇是做事，誠是行此三者都要實。」○陳氏曰：「只是實有是知，實有是仁，實有是勇而已。不誠實，則無三者之德矣。」

或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。強，上聲。

知之者之所知，行之者之所行，謂達道也。以其分而言：則所以知者知也，所以行者

仁也，所以至於知之成功而一者勇也。以其等而言：則生知安行者知也，學知利行者仁也，困知勉行者勇也。《語錄》曰：「生知安行，以知為主；學知利行，以仁為主；困知力行，以勇為主。」○又曰：「生知安行，主於知而言，不知如何行？安行者，只是安而行之，不用着力，然須是知得，方能行得也。學知利行，主於仁而言，雖是學而知得，然須是着意去力行，則所學而知得者，不為徒知也。」○陳氏曰：「就知仁勇等級而言之，生知安行為知，知主於知，就知上放重，蓋先能知之，而後能行之也。學知利行為仁，仁主於行，以行處為重，故知得須是行得也。困知勉行為勇，此氣質昏懦之人，昏不能知，懦不能行，非勇則不足以進道。」蓋人性雖無不善，而氣稟有不同者，故聞道有蚤莫，行道有難易，然能自強不息，則其至一也。《語錄》曰：「就人之所稟而言，又有昏明清濁之異，故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一毫昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯、舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，人一己百，人十己千，然

後方能及亞於生知者。^①及進而不已，則成功一也。」呂氏曰：「所入之塗雖異，而所至之域則同，此所以爲中庸。若乃企生知安行之資爲不可幾及，輕困知勉行謂不能有成，此道之所以不明不行也。」《語錄》曰：「今之學者，本是困知勉行底資質，却要學他生知安行底功夫。便是生知安行底資質，亦用下困知勉行功夫，況是困知勉行底資質。」

子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。好，近乎知之知，並去聲。」

「子曰」二字衍文。○此言未及乎達德而求以入德之事。《文集》曰：「上既言達德之名，恐學者無所從入，故又言其不遠者以示之，使由是而求之，則可以入德也。聖人之言，淺深遠近之序，不可差次如此。」○真氏曰：「既言三達德，又教人以入德之路。夫智必上智，仁必至仁，勇必大勇，然後爲至，然豈易遽及哉！苟能好學不倦，則亦近乎知矣；力行不已，則亦近乎仁矣；以不若人爲恥，則亦近乎勇矣。蓋好學所以明

理也，力行所以進道也，知恥所以立志也。能於是三者用其功，則所謂三達德者，庶乎可漸致矣。」○愚謂：理之同得者爲達德，近此德者爲入德。通上文三知爲知，三行爲仁，則此三近者，勇之次也。《語

錄》曰：「交互說，三知都是知，三行都是仁，三近都是勇。生知安行好學又是知，學知利行力行又是仁，困知勉行知恥又是勇。」○蔡氏曰：「三知主知，三行主仁，三近主勇。生知者，知之知也；學知者，仁之知也；困知者，勇之知也。安行者，仁之仁也；利行者，^②知之仁也；勉強行者，勇之仁也。好學者，知之勇也；力行者，仁之勇也；知恥者，勇之勇也。」呂氏曰：「愚者自是而不求，自私者徇人欲而忘反，懦者甘爲人下而不辭。故好學非知，然足以破愚；力行非仁，然足以忘私；知恥非勇，然足以起

①「及」、「者」，原誤作「又」、「而」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

②「利行」，原作「利仁」，據《四書管窺》卷七引蔡節齋說并參上下文義改。

懦。」三山陳氏曰：「所謂力行足以忘私者，蓋世之怠惰不爲者，皆所以自便其所欲，故曰私。」

知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

斯三者，指三近而言。人者，對己之稱。天下國家，則盡乎人矣。言此以結上文脩身之意，起下文九經之端也。蔡氏曰：「言脩身而以治人治天下國家結之，德必有道也。言天下國家九經而以脩身起之，道必本德也。」

凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。

經，常也。三山陳氏曰：「施之治天下國家可以常行而不變，故曰經。」體，謂設以身處其地而察其心也。子，如父母之愛其子也。柔遠人，所謂無忘賓旅者也。陳氏曰：「遠人，非四夷之

謂，如商賈賓旅之人，皆是離其家鄉而來，須寬柔恤之。」

此列九經之目也。呂氏曰：「天下國家之本在身，故脩身爲九經之本。三山陳氏曰：「九經始於脩身，身既脩，則足以爲萬事之本。」然必親師友，然後脩身之道進，故尊賢次之。陳氏曰：

「不與賢者相講磨，如何能脩身？惟知尊敬賢者，則見道理明。」○三山陳氏曰：「下文既有大臣，又有群臣，而此又有尊賢之別者，蓋此所謂尊者，非臣之謂，正《書》所謂『能自得師』，《禮》所謂『當其爲師則不臣』者也。」道之所進，莫先其家，故親親次之。陳氏曰：「欲行道，必先從家起。」由家以及朝廷，故敬大臣、體群臣次之。陳氏曰：「由家而推之朝廷，則君使臣以禮。」由朝廷以及其國，故子庶民、來百工次之。由其國以及天下，故柔遠人、懷諸侯次之。此九經之序也。」陳氏曰：「九經亦鋪排有次序。」視群臣猶吾四體，視百姓猶吾子，此視臣視民之別也。

脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。

此言九經之效也。道立，謂道成於己而可爲民表，所謂皇建其有極是也。愚謂：有此一句，方生得下面許多事。不惑，謂不疑於理。陳氏

曰：「是理義昭著，無所疑也。」不眩，謂不迷於事。

敬大臣則信任專，而小臣不得以間之，故臨事而不眩也。陳氏曰：「是信任專，政事舉，無所眩迷也。」來百工則通功易事，農末相資，故財用足。《語錄》曰：「既有箇國家，則百工所爲皆少不得，都要用。若百工聚，則事事皆有，豈不足以足財用乎？如織紵可以足布帛，工匠可以足器皿之類。」柔遠人，則天下之旅皆悅而願出於其塗，故四方歸。懷諸侯，則德之所施者博，而威之所制者廣矣，故曰天下畏之。

齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。齊，側皆反。去，上聲。遠，好、惡、斂，並去聲。既，許氣反。稟，彼錦、力錦二反。稱，去聲。朝，音潮。

此言九經之事也。陳氏曰：「九經之事，是做工夫處。」官盛任使，謂官屬衆盛，足任使令也，蓋大臣不當親細事，故所以優之者如此。忠信重祿，謂待之誠而養之厚，蓋以身體之，而知其所賴乎上者如此也。既，讀曰餼。餼，稟，稍食也。《語錄》曰：「餼，牲餼也，如今官員請受有生羊肉。廩即廩給，折送錢之類是也。」稱

事，如《周禮》：「藁人職，曰『考其弓弩，以上下其食』是也。往則爲之授節以送之，來則豐其委積以迎之。」《語錄》曰：「問：『授節以送其往？』曰：『遠人來至，去時有節以授之，過所在爲照，如漢之出入關者用繻，唐謂之給過所。』」朝，謂諸侯見於天子。聘，謂諸侯使大夫來獻。《王制》：「比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。」厚往薄來，謂燕賜厚而納貢薄。

凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。

一者，誠也。一有不誠，則是九者皆爲虛文矣，此九經之實也。潘氏曰：「三德行之者一，所以實其德。九經行之者一，所以實其事。」

凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。跲，其劫反。行，去聲。

凡事，指達道達德九經之屬。豫，素定也。跲，躓也。愚謂：躓者，礙不行也。疚，病也。此

承上文，言凡事皆欲先立乎誠，如下文所推是也。

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。

此又以下位者，推言素定之意。反諸身不誠，謂反求諸身而所存所發，未能真實而無妄也。《語錄》曰：「反諸身，是反求於心。不誠，

是不曾實有此心。如事親以孝，須是實有這孝之心，若外面假爲孝之事，裏面却無此心，便是不誠矣。」不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。潘氏曰：「雖無邪妄，苟不合乎正理，亦未免乎有眚。要之，此亦是未知至善之所在。」

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠

之者，擇善而固執之者也。中，並去聲。從，七容反。

此承上文誠身而言。誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。《語錄》曰：「誠者，都是實理了。」○又曰：「是自然底實，是自然無妄之謂。」○又曰：「是天理之實然，更無纖毫作爲。」誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。《語錄》曰：「誠之者，是實其實理。」○又曰：「恐有不實處，便思去實他。」聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從中道，則亦天之道也。陳氏曰：「聖人純是天理，合下無欠闕處，渾然無變動，徹内外本末，皆真實無一毫之妄。不待思而自得，此生知也，不待勉而自中，此安行也。且如人行路，須是照管，方行出路中，不然，則蹉向邊去。聖人如不看路，自然在路中間行，所謂從容無不中道，此天道也。」未至於聖，則不能無人欲之私，而其爲德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固

執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。陳

氏曰：「自大賢以下，氣稟不能純乎清明，道理未能渾然真實無妄，所以不能無人欲之私。惟其未能生知，故知有不實，必思而後得；未能安行，故行有不實，必勉而後中。必思而得，故須做擇善工夫；必勉而中，故須做固執工夫。擇善是辨析衆理，而求其所謂善；固執是所守之堅，而不爲物移。未得善則精擇之，既得善則固守之。擇善是致知之功，固執是力行之功。須是二者並行，乃能至於真實無妄，此人道也。」○三山陳氏曰：「善而不擇，則有誤認人欲爲天理者矣；執之不固，則天理有時奪乎人欲矣。」不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事。固執，利行以下之事也。蔡氏曰：「不勉而中，不思而得，先言仁，後言知。擇善而固執之，先言知，後言仁，亦可見聖人君子之德而不亂。」

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

此誠之之目也。學，問、思、辨，所以擇善而爲知，學而知也。篤行，所以固執而爲

仁，利而行也。《語錄》曰：「前面四項，只是理會這

物事，理會得後方去行。」○陳氏曰：「擇善有博學、審問、謹思、明辨工夫，是儘用功多，固執只有篤行一件工夫，是擇善處真能知之，則到行處功自易也。」程子曰：

「五者廢其一，非學也。」《語錄》曰：「五者無先後，有緩急。不可謂博學時未暇審問，審問時未暇謹思，謹思時未暇明辨，明辨時未暇篤行。五者從頭做將下去，只微有差耳，初無先後也。」

有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。

君子之學，不爲則已，爲則必要其成，故常百倍其功。《語錄》曰：「此是言下工夫，人做得一分，自己做百分。」此困而知，勉而行者也，勇之事也。《語錄》曰：「弗措却是勇事，到得後面說人一己百，人十己千，此方正是說勇處。」○陳氏曰：「學、問、思、辨，知之事。篤行，仁之事。弗措，勇之事。」

果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。

明者擇善之功，强者固執之效。《語錄》曰：

「雖愚必明，是致知之效；雖柔必強，是力行之效。」呂

氏曰：「君子所以學者，爲能變化氣質而已。德勝氣質，則愚者可進於明，柔者可進於強。」陳氏曰：「是雖氣稟十分愚而柔，至此德勝

氣稟，而能變化，向也愚而今則明，向也柔而今則強矣。

故學問須是氣質變化，然後有以復其初。」不能勝之，

則雖有志於學，亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者，性也，人所同也；

昏明強弱之稟不齊者，才也，人所異也。

誠之者所以反其同而變其異也。夫以不

美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致

之。今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以變

其不美之質，及不能變，則曰天質不美，非

學所能變。是果於自棄，其爲不仁甚

矣！《語錄》曰：「呂氏解得此段痛快，讀之未嘗不悚

然警厲奮發。人若有向學之志，須是如此做工夫方得。」
右第二十章。黃氏曰：「此章當一部《大學》，須着反覆看，越看越好。」○又曰：「此章語極宏博，其間語意若不相接，而實倫理貫通。善讀者當細心以求之，求之既得，則當優游玩味，使心理相涵，則大而天下國家，近而一身，無不瞭然見其施爲之次第矣。」

此引孔子之言，以繼大舜、文、武、周公之緒，明其所傳之一致，舉而措之，亦猶是耳。陳氏曰：「前說舜、文、武、周公能盡中庸之道，此說孔子能盡中庸之道。子思引此，以明群聖道統之相傳。」蓋包費隱、兼小大，以終十二章之意。葉氏曰：「此章以孔子告哀公之言，推廣中庸之道，包費隱、兼小大，以歸於問學之本原。」章內語誠始詳，而所謂誠者，實此篇之樞紐也。黃氏曰：「《中庸》着箇誠字鎖盡。」○愚謂：《中庸》一篇，無非說誠，自篇首至十六章，始露出「誠之不可揜」一句，然不過專說鬼神，是以天道言之。至此章說許多事，末乃

說誠身工夫，便是人道。自此以下，分說天道人道，極爲詳悉。又案：《孔子家語》亦載此章，而其文尤詳。「成功一也」之下，有「公曰：子之言美矣！至矣！寡人實固，不足以成之也」。葉氏曰：「哀公能問以政，而不能行其言，所謂從而不改，說而不繹，雖聖人未如之何也。」故其下復以「子曰」起答辭。今無此問詞，而猶有「子曰」二字，蓋子思刪其繁文以附于篇，而所刪有不盡者，今當爲衍文也。「博學之」以下，《家語》無之，意彼有闕文，抑此或子思所補也歟？

或問：「二十章蒲盧之說，何以廢舊說而從沈氏也？」曰：「蒲盧之爲果贏，他無所考，且於上下文義亦不甚通，唯沈氏之說乃與「地道敏樹」之云者相應，故不得而不從耳。」曰：「沈說固爲善矣，然

《夏小正》十月「玄雉入于淮爲蜃」，而其《傳》曰「蜃者，蒲盧也」，則似亦以蒲盧爲變化之意，而舊說未爲無所據也。」曰：「此亦彼書之傳文耳，其他蓋多穿鑿，不足據信，疑亦出於後世迂儒之筆，或反取諸此而附合之，決非孔子所見夏時之本文也。且又以蜃爲蒲盧，則不應二物而一名，若以蒲盧爲變化，則又不必解爲果贏矣。況此等瑣碎，既非大義所繫，又無明文可證，則姑闕之，其亦可也，何必詳考而深辨之耶？」○曰：「達道達德，有三知三行之不同，而其致則一，何也？」曰：「此氣質之異，而性則同也。生而知者，生而神靈，不待教而於此無不知也；安而行者，安於義理，不待習而於此無所拂也。此人之稟氣清明，賦質純粹，天理渾然，無所虧喪者也。」陳

氏曰：「此謂聖人地位。」學而知者，有所不知則學以知之，雖非生知，而不待困也；利而行者，真知其利而必行之，雖有未安，而不待勉也。此得清之多，而未能無蔽，得粹之多，而未能無雜，天理小失，而能亟反之者也。陳氏曰：「此是大賢地位。」困而知者，生而不明，學而未達，困心衡慮，而後知之者也；勉強而行者，不獲所安，未知其利，勉力強矯而行之者也。此則昏蔽駁雜，天理幾亡，久而後能反之者也。陳氏曰：「此又次等人地位。」此三等者，其氣質之稟亦不同矣，然其性之本，則善而已。故及其知之而成功也，則其所知所至，無少異焉，亦復其初而已矣。」陳氏曰：「凡此皆隨其氣稟之不同，然本然之性，無有不善，或生知，或學知，或困知，及已知處則一般。或安行，或利行，或勉行，及其行之成功則一般。」

至此爲能復其本然之初矣。」曰：「張子、呂、楊、侯氏皆以生知安行爲仁，學知利行爲知，困知勉行爲勇，其說善矣。子之不從，何也？」曰：「安行可以爲仁矣，然生而知之，則知之大，而非仁之屬也；利行可以爲知矣，然學而知之，則知之次，而非知之大也。且上文三者之目，固有次序，而篇首諸章，以舜明知，以回明仁，以子路明勇，其語知也不卑矣，夫豈專以學知利行者爲足以當之乎？故今以其分而言，則三知爲智，三行爲仁，所以勉而不息，以至於知之成功之一爲勇，以其等而言，則以生知安行者主於知而爲智，學知利行者主於行而爲仁，困知勉行者主於強而爲勇。又通三近而言，則又以三知爲智，三行爲仁，而三近爲勇之次，則亦庶乎其曲盡也歟！」《語錄》

曰：「問：『諸說皆以生知安行爲仁，學知利行爲知，今反是，何也？』」曰：「《論語》說仁者安仁，知者利仁，與《中庸》說知、仁、勇，意思自別。生知安行，便是仁在知中；學知利行，便是仁在知外。既是生知，必能安行，所以謂仁在知中。若是學知，便是知得淺些了，須是力行，方始至仁處，所以謂仁在知外。譬如卓子，《論語》說仁便是直脚處，說智便是橫擋處，《中庸》說仁便是橫擋處，說智又是直脚處。且將諸說錄出看，看這一邊了，又看那一邊，便自見得不相礙。」○曰：「九經之說奈何？」曰：「不一其內，則無以制其外；不齊其外，則無以養其中。靜而不存，則無以立其本；動而不察，則無以勝其私。故齊明盛服，非禮不動，則内外交養，而動靜不違，所以爲脩身之要也。陳氏曰：『齊明以一於內，盛服以肅其外，内外交相養也。齊明盛服，是靜而未應接之時，以禮而動，是動而已應接之時，動靜交相養也。如此，所以脩其身。』○真氏曰：『齋戒明潔，所以正其心

也，盛服儼然，所以正其容也。心正則容正，故曰正其內所以制其外。容正則心亦正，故曰齊於外者所以養其中。此内外交致其功也。靜者未應物之時，動者應物之際：靜而存養，則有以全天理之本然；動而省察，則有以防人欲於將萌。此動靜兼用其力也。然蔽以一言，曰敬而已矣。内外動靜無乎不敬，身安得而不脩乎！信讒邪，則任賢不專；徇貨色，則好賢不篤。賈捐之所謂「後宮盛色，則賢者隱微；佞人用事，則諍臣杜口」，蓋持衡之勢，此重則彼輕，理固然矣。故去讒遠色，賤貨而一於貴德，所以爲勸賢之道也。三山陳氏曰：「有好賢之心，而爲讒諂之人，貨色之欲奪之，則好賢之心衰而賢者去矣。故必去讒、遠色、賤貨，而惟德之爲貴，然後賢者肯爲我留也。」親之欲其貴，愛之欲其富，兄弟婚姻欲其無相遠，故尊位重祿，同其好惡，所以爲勸親親之道也。三山陳氏曰：「親之欲其貴，故必尊其位；愛之欲其富，故必重其祿。

寧適不來，微我弗顧。兄弟婚姻，無胥遠矣，故必同其好惡也。」大臣不親細事，則以道事君者得以自盡，故官屬衆盛，足任使令，所以爲勸大臣之道也。三山陳氏曰：「庶官無曠，則大臣得以總其凡於上，而以道佐人主。若官少不足以備任使，則大臣將親細務，而不暇於佐主矣。」盡其誠而恤其私，則士無仰事俯育之累，而樂趨事功，故忠信重祿，所以爲勸士之道也。三山陳氏曰：「士者，百官之總稱。待之不以誠，則士不肯盡其心。仕有時而爲貧，使仰事俯育之不給，則士不肯盡其力。此勸之道，所以既先忠信，而又當重祿也。」○愚謂：苟無忠信，而謂爵祿可以驕士，則士有守死而不食其祿者，其所得不過庸才耳。人情莫不欲逸，亦莫不欲富，故時使薄斂，所以爲勸百姓之道也。三山陳氏曰：「使民以時而薄其稅斂，而民有餘力餘財而樂於勸功矣。」日省月試，以程其能，既稟稱事，以償其勞，則不信度作淫巧者無所容，惰者勉

而能者勸矣。三山陳氏曰：「辨其苦良而制其食，如堯人春獻素、秋獻成，書其等以饗工，乘其事，考其功，以下上其食而誅賞之類，則工之不信度者既無所容，而能者亦以見知而勸矣。」爲之授節，以送其往；待以委積，以迎其來；因能授任，以嘉其善；不强其所不欲，以矜其不能。則天下之旅皆悅而願出於其塗矣。

《語錄》曰：「因能授任，以嘉其善，謂願留於其國者也。」無後者續之，已滅者封之。治其亂，使上下相安；持其危，使大小相恤。朝聘有節，而不勞其力；貢賜有度，而不匱其財。則天下諸侯皆竭其忠力，以蕃衛王室，而無倍畔之心矣。真氏曰：「無後者續之，如周武王立夏商之後。已滅者封之，如齊桓公封衛國。」^①凡此九經，其事不同，然總其實，不出乎脩身、尊賢、親親三者而已。敬大臣、體群臣，則自尊賢之等而推之也；

子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，則自親親之殺而推之也。至於所以尊賢而親親，則又豈無所自而推之哉？亦曰脩身之至，然後有以各當其理而無所悖耳。」陳氏曰：「其經常有九，其實總者有三件，三件合來，其實歸一件。蓋敬大臣、體群臣，其本從尊賢來。子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，其本從親親來。而親親尊賢之本，又從脩身來。」曰：「親親而不言任之以事者，何也？」曰：「此親親尊賢並行不悖之道也。苟以親親之故，不問賢否而輕屬任之，不幸而或不勝焉，治之則傷恩，不治則廢法，是以富之貴之，親之厚之，而不曰任之以事，是乃所以親愛而保全之也。若親而賢，則自當

①「桓」，原避宋欽宗趙桓諱改作「威」，今回改。以下還改，不再出校。

置之大臣之位而尊之敬之矣，豈但富貴之而已哉！觀於管、蔡監商，而周公不免於有過，及其致辟之後，則惟康叔、聃季相與夾輔王室，而五叔者有土而無官焉，則聖人之意，亦可見矣。」曰：「子謂信任大臣而無以間之，故臨事而不眩。使大臣而賢也則可，其或不幸而有趙高、朱异、虞世基、李林甫之徒焉，則鄒陽所謂『偏聽生姦，獨任成亂』，范雎所謂『妬賢疾能，御下蔽上，以成其私而主不覺悟』者，亦安得而不慮耶？」曰：「不然也。彼其所以至此，正坐不知九經之義而然耳。使其明於此義，而能以脩身爲本，則固視明聽聰，而不可欺以賢否矣。能以尊賢爲先，則其所置以爲大臣者，必不雜以如是之人矣。不幸而或失之，則亦亟求其人以易之而已，豈有知

其必能爲姦以敗國，顧猶置之大臣之位，使之姑以奉行文書爲職業，而又恃小臣之察以防之哉？夫勞於求賢，而逸於得人，任則不疑，而疑則不任，此古之聖君賢相，所以誠意交孚，兩盡其道，而有以共成正大光明之業也。如其不然，吾恐上之所以猜防畏備者愈密，而其爲眩愈甚；下之所以欺罔蒙蔽者愈巧，而其爲害愈深。不幸而臣之姦遂，則其禍固有不可勝言者，幸而主之威勝，則夫所謂偏聽獨任御下蔽上之姦，將不在於大臣而移於左右，其爲國家之禍，尤有不可勝言者矣。嗚呼危哉！」曰：「子何以言柔遠人之爲無忘賓旅也？」曰：「以其列於懷諸侯之上也。舊說以爲蕃國之諸侯，則以遠先近，而非其序。《書》言『柔遠能邇』，而又言『蠻

夷率服』，則所謂柔遠，亦不正謂服四夷也。況愚所謂授節委積者，比長、遺人、懷方氏之官掌之，^①於經有明文耶！」○曰：「楊氏之說，有虛器之云者二，而其指意所出，若有不同者焉，何也？」曰：「固也。是其前段主於誠意，故以為有法度而無誠意，則法度為虛器，正言以發之也。其後段主於格物，故以為若但知誠意，而不知治天下國家之道，則是直以先王之典章文物為虛器而不之講，反語以詰之也。此其不同審矣。但其下文所引明道先生之言，則又若主於誠意，而與前段相應，其於本段上文之意，則雖亦可以宛轉而說合之，然終不免於迂回而難通也，豈記者之誤耶！然楊氏他書，首尾衡決，亦多有類此者，殊不可曉也。」案：楊氏曰：「天下國家之大，不誠未有

能動者也，雖法度彰明，無誠心以行之，皆虛器也。」○又曰：「九經行之者一，一者何？誠而已。然而非格物致知，烏足以知其道哉！」^②若謂意誠便足以平天下，則先王之典章文物，皆虛器也。故明道先生嘗謂「有闕雖、麟趾之意，然後可以行《周官》之法度」，正謂此耳。」○曰：「所謂前定者，何也？」曰：「先立乎誠也。先立乎誠，則言有物而不躓矣，事有實而不困矣，行有常而不疚矣，道有本而不窮矣。陳氏曰：「此心之誠，平時常常存在，無少間斷，乃前定之謂。言據實物，而出則不踳躓矣；做事實有箇骨子，則不困敗矣；行終始如一，無破病處矣；道如源泉混混，不舍晝夜，自不窮竭矣。」諸說惟游氏「誠定」之云得其要。案：游氏曰：「惟至誠為能定，惟前定為

①「官」，原誤作「言」，據四庫全書本《中庸或問》、《中庸纂箋》改。

②「烏」，原誤作「鳥」，據《中庸輯略》卷下及《龜山集》卷二十一改。

能應，故以言則必行，以守則必成，以行則無悔，以道則無方，誠定之效如此。」張子以『精義入神』爲言，是則所謂明善者也。」案：張子曰：「事豫則立，必有教以先之。盡教之善，必精義以研之。精義入神，然後立斯立，動斯和矣。」○曰：「在下獲上，明善誠身之說，奈何？」曰：「夫在下位而不獲乎上，則無以安其位而行其志，故民不可治。然欲獲乎上，又不可以諛說取容也。其道在信乎友而已，蓋不信乎友，則志行不孚，而名譽不聞，故上不見知。然欲信乎友，又不可以便佞苟合也。其道在悅乎親而已，蓋不悅乎親，則所厚者薄，而無所不薄，故友不見信。然欲順乎親，又不可以阿意曲從也。其道在誠乎身而已，蓋反身不誠，則外有事親之禮，而內無愛敬之實，故親不見悅。然欲誠乎身，又不可以襲取

強爲也。其道在明乎善而已，蓋不能格物致知，以真知至善之所在，則好善必不能如好好色，惡惡必不能如惡惡臭，雖欲勉焉以誠其身，而身不可得而誠矣。此必然之理也。三山陳氏曰：「此言必明善而後身可誠，必誠身而後親可順，必順親而後友可信，必信乎友而後君信之，必得乎君而後民可治也。邇而言之，則君子之學，求爲有用，本欲及人，然不得乎君，則不能安其位以行其道。而得君之道，非由容悅，必素行信於朋友，則名實加於上下矣。信於友之道，又非可以苟合也，所厚者薄，於親而不順，朋友亦疑之矣。然悅親之道，又非止於奉養無違而已，敬身所以敬親也，反諸身而無不誠，而後有愛敬之實矣。至於誠身之道，非真有見於此，則好之必不篤，辨之必不明，有時而入於不善矣，此誠身之道，所以必始於明善也。」故夫子言此，而其下文，即以天道、人道、擇善、固執者繼之，蓋擇善所以明善，固執所以誠身。擇之之明，則《大

學》所謂物格而知至也；執之之固，則《大學》所謂意誠而心正身脩也。知至，則反諸身者將無一豪之不實；意誠心正而身脩，則順親、信友、獲上、治民，將無所施而不利，而達道達德，九經凡事亦一以貫之而無遺矣。」輔氏曰：「始則《大學》之次序，終則《中庸》之極功。」曰：「諸說如何？」曰：「此章之說雖多，然亦無大得失，唯楊氏『反身』之說爲未安耳。蓋反身而誠者，物格知至，而反之於身，則所明之善無不實，有如前所謂如惡惡臭、如好好色者，而其所行自無內外隱顯之殊耳。若知有未至，則反之而不誠者多矣，安得直謂但能反求諸身，則不待求之於外，而萬物之理皆備於我，而無不誠哉！況格物之功，正在即事即物而各求其理，今乃反欲離去事物而專務求

之於身，尤非《大學》之本意矣。」案：楊氏曰：「反身者，反求諸身也。蓋萬物皆備於我，非自外得，反諸身而已。反身而至於誠，則利仁者不足道也。」○曰：「誠之爲義，其詳可得而聞乎？」曰：「難言也。姑以其名義言之，則真實無妄之云也。若事理之得此名，則亦隨其所指之大小，而皆有取乎真實無妄之意耳。蓋以自然之理言之，則天地之間，惟天理爲至實而無妄，故天理得誠之名，若所謂天之道、鬼神之德是也。以德言之，則有生之類，惟聖人之心爲至實而無妄，故聖人得誠之名，若所謂不勉而中、不思而得者是也。至於隨事而言，則一念之實亦誠也，一言之實亦誠也，一行之實亦誠也，是其大小雖有不同，然其義之所歸，則未始不在於實也。」愚謂：誠之字，有以自然之理言者，有

以德言者，有以事言者。隨其所指之大小固有不同，然皆有取乎真實無妄之意。論其大者，天也只是一箇誠字，聖人也只是一箇誠字；論其小者，一物一事之實亦是誠，一言一行之實亦是誠。曰：「然則天理、聖人之所以若是其實者，何也？」曰：「一則純，二則雜，純則誠，雜則妄。此常物之大情也。」陳氏曰：「凡物一色，謂之純。」○又曰：「只一箇誠，若不誠，則二雜之矣。」夫天之所以爲天也，沖漠無朕，而萬理兼該，無所不具，然其爲體則一而已矣，未始有物以雜之也。是以無聲無臭，無思無爲，而一元之氣，春夏秋冬，晝夜昏明，百千萬年，未嘗有一息之繆。天下之物，洪纖巨細，飛潛動植，亦莫不各得其性命之正以生，而未嘗有一豪之差。此天理之所以爲實而不妄者也。陳氏曰：「天道流行，自古及今，無一豪之妄。暑往則寒來，日

往則月來。春生了便夏長，秋殺了便冬藏。元亨利貞，終始循環，萬古常如此，皆理之真實處。凡天下之物，洪纖高下，飛潛動植，青黃黑白，萬古皆常然不易。如以木葉觀之，缺者常缺，圓者常圓，脩者常脩，短者常短，無一豪差錯。便待人力十分安排撰造來，終不相似，都是真實道理，自然而然。」若夫人物之生，性命之正，固亦莫非天理之實，但以氣質之偏，口鼻耳目四支之好得以蔽之，而私欲生焉。是以當其惻隱之發，而忮害雜之，則所以爲仁者有不實矣；當其羞惡之發，而貪昧雜之，則所以爲義者有不實矣。此常人之心，所以雖欲勉於爲善，而內外隱顯，常不免於二致，其甚至於詐僞欺罔，而卒墮於小人之歸，則以其二者雜之故也。惟聖人氣質清純，渾然天理，初無人欲之私以病之。是以仁則表裏皆仁，而無一豪之不仁；

義則表裏皆義，而無一豪之不義。《語錄》

曰：「聖人之生，其稟受渾然，氣質清明純粹，全是此理，更不待脩爲，而與天爲一。」○又曰：「天無不實，寒便是寒，暑便是暑，更不待使他恁地。聖人仁便真箇是仁，義便真箇是義，無不實處。」其爲德也，固舉天下之善而無一事之或遺，而其爲善也，又極天下之實而無一豪之不滿，此其所以不勉不思，從容中道，而動容周旋，莫不中禮也。」曰：「然則常人未免於私欲而無以實其德者，奈何？」曰：「聖人固已言之，亦曰擇善而固執之耳。夫於天下之事，皆有以知其如是爲善而不能不爲，知其如是爲惡而不能不去，則其爲善去惡之心，固已篤矣。於是而又加以固執之功，雖其不睹不聞之間，亦必戒謹恐懼而不敢懈，則凡所謂私欲者，出而無所施於外，人而無所藏於中，

自將消磨泯滅，不得以爲吾之病，而吾之德又何患於不實哉！是則所謂誠之者也。」曰：「然則《大學》論小人之陰惡陽善，而以誠於中者目之，何也？」曰：「若是者，自其天理之大體觀之，則其爲善也誠虛矣；自其人欲之私分觀之，則其爲惡也何實如之，而安得不謂之誠哉？但非天理真實無妄之本然，則其誠也，適所以虛其本然之善，而反爲不誠耳。」《語錄》曰：「問：『誠於中，形於外，是實有惡於中，便形見於外。然誠者真實無妄，安得有惡？有惡不幾於妄乎！』」曰：「此便是惡底真實無妄，善便虛了。誠只是實，而善惡不同，實有一分惡，便虛了一分善，實有二分惡，便虛了二分善。」曰：「諸說如何？」曰：「周子至矣，其上章以天道言，其下章以人道言。愚於《通書》之說，亦既略言之矣。案：周子上章曰：『誠者聖

人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」元亨，誠之通利貞，誠之復。大哉易也！性命之源乎！」○下章曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也，故誠則無事矣，至易而行難，果而確，無難矣。故曰「一日克己復禮，天下歸仁焉。」○愚案：朱子謂上章言太極陰陽五行，下章言太極之在人者，此兩語已括盡大意。程子『無妄』之云至矣。案：程子曰：「無妄之謂誠，不欺其次矣。」○《語錄》曰：「無妄是我無妄，故誠。不欺者，對物而言，故次之。無妄是自然之誠，不欺是着力去做底。」其他說，亦各有所發明。案：程子曰：「誠者天之道，敬者人事之本，敬者用也，敬則誠。」○又曰：「主一之謂敬，一者之謂誠，敬則有意在。」讀者深玩而默識焉，則諸家之是非得失，不能出乎此矣。」○曰：「學、問、思、辨，亦有序乎？」曰：

「學之博，然後有以備事物之理，故能參伍之以得所疑而有問；問之審，然後有以盡師友之情，故能反復之以發其端而可思；思之謹，則精而不雜，故能自有所得而可以施其辨；辨之明，則斷而不差，故能無所疑惑而可以見於行；行之篤，則凡所學問思辨而得之者，又皆必踐其實而不為空言矣。此五者之序也。」陳氏曰：「學不止於博覽群書，凡天下事事物物道理，皆須一一理會，故曰博問。不可粗略，須是詳審。凡事物之理，紛綸交錯，輕重淺深，看端的可疑是何處，然後問，乃能盡師友之情，而疑可釋，故曰審思。不可泛濫而失之放蕩，須是謹思，則能精而不雜，然後實有得於心，實有所得，則可以辨別衆理，豪分縷析，自然精明不差。自學、問、思、辨，至此見得道理真實分曉，然後篤力而行之，則可以踐其實而不為空言。此五者，不可廢一，然亦有次序，須從博學起，又須經四節目道理，方真知所謂至善所在。知得端的確然不可易，然

後守之，方可牢固。」○三山陳氏曰：「學之博而後有疑，有疑然後有問，既問而反求諸己，然後有思，思而有所未安，則必尚辨析以精之，既精矣，然後可以從事於行。苟無志於學則已，志於學而不序進於此五者，則亦自棄之人耳。」曰：「呂氏之說之詳，不亦善乎？」曰：「呂氏此章最爲詳實，然深考之，則亦未免乎有病。蓋君子之於天下，必欲無一理之不通，無一事之不能，故不可以不學，而其學不可以不博。及其積累而貫通焉，然後有以深造乎約，而一以貫之。非其博學之初，已有造約之心，而姑從事於博，以爲之地也。」案：呂氏曰：「君子將以造其約，則不可不學。學以聚之，聚不博，則約不可得。博學而詳說之，將以反說約也。爲學之道，造約爲功，約即誠也。不能至是，則多聞多見，徒足以飾口耳而已，語誠則未也。」至於學而不能無疑，則不可以不問。而其問也，或粗略而不審，則其疑不能盡決，而與

不問無以異矣，故其問之不可以不審。若曰成心亡而後可進，則是疑之說也，非疑而問、問而審之說也。案：呂氏曰：「學者不欲進則已，欲進則不可以有成心，有成心則不可與進乎道矣。故成心存，則自處以不疑，成心亡，然後知所疑矣。小疑必小進，大疑必大進，蓋疑者不安於故而進於新者也。如問之審，審而知，則達孰禦焉！」學也，問也，得於外者也，若專恃此而不反之心，以驗其實，則察之不精，信之不篤，而守之不固矣。故必思索以精之，然後心與理熟，而彼此爲一。然使其思也或太多而不專，則亦泛濫而無益，或太深而不止，則又過苦而有傷，皆非思之善也。故其思也，又必貴於能謹，非獨爲反之於身，知其爲何事何物而已也。案：呂氏曰：「不致吾思以反諸身，則學問聞見非吾事也。故知所以爲性，知所以爲命，反之於我何

物也？知所以名仁，知所以名義，反之於我何事也？故曰「思則得之，不思則不得也」。慎其所以思，必至于得而後已，則學問聞見，皆非外鑠，是乃所謂誠也。」其餘則皆得之，而所論變化氣質者，尤有功也。」○曰：「何以言誠爲此篇之樞紐也？」曰：「誠者，實而已矣。」《語錄》曰：「誠是實理，自然不假脩爲者也。」「天命」云者，實理之原也。《通書解義》曰：「天之所賦，物之所受，皆實理之本然，無不善之雜。」性其在物之實體，道其當然之實用，而教也者，又因其體用之實而品節之也。不可離者，此理之實也。隱之見，微之顯，實之存亡而不可揜者也。戒謹恐懼而謹其獨焉，所以實乎此理之實也。中和云者，所以狀此實理之體用也。天地位，萬物育，則所以極此實理之功效也。中庸云者，實理之適可而平常者也，過與不及，不

見實理而妄行者也。費而隱者，言實理之用廣而體微也。鳶飛魚躍，流動充滿，夫豈無實而有是哉！「道不遠人」以下，至於大舜、文、武、周公之事，孔子之言，皆實理應用之當然。而鬼神之不可揜，則又其發見之所以然也。陳氏曰：「自天地以至人物，小者大者，皆是真實道理如此。」○愚謂：朱子言萬理皆實，又言實理者合當決定是如此，其誠之謂歟！聖人於此，固以其無一豪之不實而至於如此之盛，其示人也，亦欲其必以其實而無一豪之僞也。蓋自然而實者，天也，必期於實者，人而天也。「誠明」以下累章之意，皆所以反復乎此，而語其所以。至於正大經而立大本，參天地而贊化育，則亦真實無妄之極功也。《通書解義》曰：「聖人之所以聖，不過全此實理而已。」卒章「尚綱」之云，又本其務

實之初心而言也。內省者，謹獨克己之功；不愧屋漏者，戒謹恐懼而無己；可克之事，皆所以實乎此之序也。時靡有爭，變也；百辟刑之，化也。無聲無臭，又極乎天命之性、實理之原而言也。黃氏曰：「《中庸》前面教人做工夫，中庸又怕人做得不實，故教之以誠，到『衣錦尚絅』以後，又歸天命之謂性處。」蓋此篇大指，專以發明實理之本然，欲人之實此理而無妄，故其言雖多，而其樞紐不越乎誠之一言也。黃氏曰：「道皆實理，人惟誠足以盡道，至此《中庸》一篇之義盡矣。」

嗚呼深哉！

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而

人者也，人道也。《語錄》曰：「此性，謂是性之也。」

此教字，是學知也。此一字却是轉一轉說，與首章「天命之謂性，脩道之謂教」二字義不同。○葉氏曰：「聖人全體，無一不實，而明睿所照，無一不盡，此自誠而明也。學者先明乎善，無不精察，故踐履之際，始無不實，此自明而誠也。謂之性者，全於天之賦予，謂之教者，成於己之學習。」○三山陳氏曰：「自誠明者，由其內全所得之實理，以照事物，如天開日明，自然無蔽，此性之所以名，天之道也。自明誠者，由窮理致知，去其私欲，以復全其所得之實理，必由學而能，此教之所以立，人之道也。」誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。《語錄》曰：「以誠而論明，則誠明合而爲一，以明而論誠，則誠明分而爲二。」○三山陳氏曰：「自誠明者，誠即明也，非曰誠而後至於明。自明誠者，尚須由明而後至於誠，雖然，及其成功一也。」

右第二十一章。子思承上章夫子天道、人道之意而立言也。《語錄》曰：「《中庸》言天道處，皆自然無節次，言人道處，皆有下功夫節次。」自此以下十二章，皆子思之言，以反覆

推明此章之意。

或問誠明之說。曰：「程子諸說，皆學者所傳錄，其以內外道行爲誠明，似不親切。案：程子曰：『自其外者學之而得於內者，謂之明。自其內者得之而兼於外者，謂之誠。誠與明一也。』」○又曰：「孔子之道，發而爲行，如鄉黨之所載者，自誠而明也。由鄉黨之所載而學之，以至於孔子者，自明而誠也。及其至焉一也。」唯「先明諸心」一條，以知語明，以行語誠，爲得其訓。乃顏子好學論中語，而夫子之手筆也。亦可以見彼記錄者之不能無失矣。案：

程子曰：「君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心，知其性，然後反而誠之，則聖人也。」張子蓋以性、教分爲學之兩塗，而不以論聖賢之品第，故有由誠至明之語。程子之辨，雖已得之，然未究其立言本意之所以失也。其曰

誠即明也，恐亦不能無誤。案：張子曰：「自

誠明者，先盡性以至於窮理也，謂先自其性理會來，以至於理。自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達于天性也。」○程子曰：「張子言由明以至誠，此句却是言由誠以至明，則不然，誠即明也。」呂氏性、教二字得之，而於誠字，以「至簡至易，行其所無事」爲說，則似未得其本旨也。且於性、教，皆以「至於實然不易之地」爲言，則至於云者，非所以言性之事，而不易云者，亦非所以申實然之說也。案：呂氏曰：「自誠明，性之者也，自明誠，反之者也。性之者，自成德而言，聖人之所性也，反之者，自志學而言，聖人之所教也。成德者，至于實然不易之地，理義皆此出也。天下之理，如目睹耳聞，不慮而知，不言而喻，此之謂誠則明。志學者，致知以窮天下之理，則天下之理皆得，卒亦至於實然不易之地，至簡至易，行其所無事，此之謂明則誠。」然其過於游、楊則遠矣。」案：游氏曰：「自誠明，由中

出也，故可名於性。自明誠，自外人也，故可名於教。誠者因性，故無不明。明者致曲，故能有誠。」○楊氏曰：「自誠而明，天之道也，故謂之性。自明而誠，人之道也，故謂之教。天人一道，而心之所至有差焉，其歸則無二致也，故曰誠則明矣，明則誠矣。」

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。《文集》曰：「至誠之至，乃極至之至，如至道至德之比。」○陳氏曰：「至誠兩字，乃是真實至極而無一豪之不盡，惟聖人乃可當之。」○葉氏曰：「至誠者，蓋聖人之全德，無一之不實，而極其至之，謂舉天下無以加，亘古今莫能及者也。」盡其性者，德無不實，故無人欲之私。而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無豪髮之不盡也。《語錄》曰：「且如十件事，能盡得五件而五件不能盡，亦是不能盡。如

兩件事，盡得一件而一件不能盡，亦是不能盡。只這一事上，能盡其初而不能盡其終，亦是不能盡。能盡於蚤而不能盡於莫，亦是不能盡。」○陳氏曰：「知無不盡，而行亦無不盡，朱子謂察之由之是也。」人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。《語錄》曰：「盡人物之性，非特是曉得盡，亦是要處之盡其道，凡所以養人教人之政，與夫利萬物之政，皆是也。」贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立爲三也。《語錄》曰：「若只明得盡，如何得與天地參去？這一箇是無不得底，故與天地參而爲三。」此自誠而明者之事也。

右第二十二章。

言天道也。或疑二十二章以後，天道人道，間見迭出。永嘉陳氏曰：「道理縱橫，說之無盡，如何立定樣範？只合逐章體認。如天道人道，纔不費力處，便是天道，纔着力，便是人道。」

或問：「至誠盡性諸說，如何？」曰：「程

子以盡己之忠、盡物之信爲盡其性，蓋因其事而極言之，非正解此文之意，今不得而錄也。案：程子曰：「盡己爲忠，盡物爲信。極言之，則盡己者，盡己之性也；盡物者，盡物之性也。信者無偏而已，於天性有所損益，則爲偏矣。」其論贊天地之化育，而曰不可以贊助言，案：程子曰：「贊者，參贊之義，先天而天弗違，後天而奉天時之類也。非謂贊助只有一箇誠，何助之有？」論窮理盡性以至於命，而曰只窮理便是至於命，案：程子曰：「如言窮理以至於命，以序言之，不得不然，其實只是窮理，便能盡性至命也。」則亦若有可疑者。蓋嘗竊論之，天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也。蓋人生天地之間，稟天地之氣，其體即天地之體，其心即天地之心，以理而言，是豈有二物哉？故凡天下之事，雖若人之所爲，而其所

以爲之者，莫非天地之所爲也。又況聖人純於義理，而無人欲之私，則其所以代天而理物者，乃以天地之心而贊天地之化，尤不見其有彼此之間也。若以其分言之，則天之所爲，固非人之所及，而人之所爲，又有天地之所不及者，其事固不同也。但分殊之狀，人莫不知，而理一之致，多或未察。故程子之言，發明理一之意多，而及於分殊者少，蓋抑揚之勢不得不然，然亦不無小失其平矣。《語錄》曰：「人在天地中間，雖只是一理，然人做得底，却有天做不得底。如天能生物，而耕種必用人；水能潤物，而灌溉必用人；火能煖物，而薪爨必用人；財成輔相，須是人做，非贊助而何？程子言參贊之義，非謂贊助，此說非是。」唯其所謂止是一理，而天人所爲，各自有分，乃爲全備而不偏，而讀者亦莫之省也。案：程子曰：「自

人而言之，從盡其性至盡物之性，然後可以贊天地之化育，可以與天地參矣。言人盡性所造如是，若只是至誠，更不須論所謂人者。天地之心及天聰明，止謂只是一理，而天人所爲，各自有分。」至於窮理至命、盡人盡物之說，則程、張之論雖有不同，然亦以此推之，則其說初亦未嘗甚異也。蓋以理言之，則精粗本末，初無二致，固不容有漸次，當如程子之論；若以其事而言，則其親疎、近遠、深淺、先後，又不容於無別，當如張子之言也。

案：張子曰：「二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命，亦是失於太快。」^①此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性；既盡得己之性，則推類又盡人之性；既盡得人之性，須是并萬物之性一齊盡得，如此，然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了，學者須是窮理爲先，如此則方有學。今言知命與至於命，儘有近遠，豈可以知便謂之至也。二呂、游、楊說皆善，而呂尤確實。楊氏萬物皆備云

者，又前章格物誠身之意，然於此論之，則反求於身，又有所不足言也，胥失之矣。」案：呂氏曰：「至於實理之極，則吾生之所固有者，不越乎是。吾生所有，既一於理，則理之所有，皆吾性也。人受天地之中，其生也具有天地之德，柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同。特蔽有淺深，故別而爲昏明；稟有多寡，故分而爲強柔。至於理之所同然，雖聖愚有所不異，盡己之性，則天下之性皆然，故能盡人之性。蔽有淺深，故爲昏明；蔽有開塞，故爲人物。稟有多寡，故爲強柔；稟有偏正，故爲人物。故物之性與人異者幾希，惟塞而不開，故知不若人之明；偏而不正，故才不若人之美。然人有近物之性者，物有近人之性者，亦繫乎此。於人之性，開塞偏正，無所不盡，則物之性未有不能盡也。己也、人也、物也，莫不盡其性，則天地之化幾矣。故行其所無事，順以養之而已，是所謂贊天地之化育者也。如堯命羲和，欽若昊天，至於民之析、因、夷、隲，鳥獸之孳尾，希

①「快」，原誤作「決」，今據四庫本改。

革、毛毯、氈毛，無不與知，則所贊可知矣。天地之化育，猶有所不及，必人贊之而後備，則天地非人不立，故人與天地並立爲三才，此之謂與天地參。」○游氏曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，故惟天下至誠，爲能盡其性。千萬人之性，一己之性是也，故能盡其性，則能盡人之性。萬物之性，一人之性是也，故能盡人之性，則能盡物之性。同焉皆得者，各安其常，則盡人之性也。至於盡物之性，則和氣充塞，故可以贊天地之化育。夫如是，則天覆地載，教化各任其職，而成位乎其中矣。」○楊氏曰：「性者，萬物之一源也，非夫體天德者，其孰能盡之？能盡其性，則人物之性斯盡矣，言有漸次也。贊化育，參天地，皆其分內耳。」○又曰：「孟子曰：『萬物皆備於我。』則數雖多，反而求之於吾身可也。故曰盡己之性，則能盡人之性，盡人之性，則能盡物之性，以己與人物性無二故也。」

其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化。

其次，通大賢以下凡誠有未至者而言也。

陳氏曰：「此說大賢以下，性之全體未至如聖人之渾然無欠闕者也。」^①致，推致也。《語錄》曰：「凡事皆當

推致其理，如事父母便來這裏推致其孝，事君便推致其忠，交朋友便推致其信。」曲，一偏也。《語錄》曰：

「曲不是全體，只是一偏之善。」形者，積中而發外。

陳氏曰：「和順積中而英華發外，便是形見。」著，則又

加顯矣。《語錄》曰：「如見面盎背是著。」明，則又

有光輝發越之盛也。陳氏曰：「此明字，却與誠則

明之意又別。彼明字是胸中透明，無所不照之謂，此乃充實而有輝光之明矣。」動者，誠能動物。變者，

物從而變。化，則有不知其所以然者。《語

錄》曰：「動是方感動他，變則已改其舊俗，然尚有痕迹在，化則都消化了，無復痕迹矣。」蓋人之性無不

同，而氣則有異，故惟聖人能舉其性之全

①「至」，原誤作「知」，今據四庫本改。

體而盡之。其次則必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。《語錄》曰：「人所稟各有偏善，或稟得剛強，或稟得和柔，各有一偏之善。能一一推之，以至乎其極，則能貫通乎全體矣。」○又曰：「是隨其善端發見處於此，便就此上推致以造其極；①發見於彼，便就彼上推致以造其極。非是止就其發見一處，推致之也。如從此惻隱處發，便從此發見處推至其極；從羞惡處發，便就此發見處推至其極。」曲無不致，則德無不實，而形著動變之功自不能已，積而至於能化，則其至誠之妙，亦不異於聖人矣。陳氏曰：「自形著至變化，以致曲之效言之至此，則人道極其至，亦如天之道也。」

右第二十三章。

言人道也。

或問致曲之說。曰：「人性雖同，而氣稟或異。自其性而言之，則人自孩提，聖人之質悉已完具。以其氣而言之，則唯聖人爲能舉其全體而無所不盡，上章所

言至誠盡性是也。若其次，則善端所發，隨其所稟之厚薄，或仁或義，或孝或弟，而不能同矣。自非各因其發見之偏，一一推之，以至乎其極，使其薄者厚而異者同，則不能有以貫通乎全體而復其初，即此章所謂『致曲』，而孟子所謂『擴充其四端』者是也。《語錄》曰：「問：『既是四端，安得謂之曲？』」曰：「四端先後互發，豈不是曲？孟子云『知皆擴而充之』，則是可見。若謂只有此一曲，則是夷、惠之偏，如何得該偏？聖人具全體，一齊該了，而當用時，亦只是發一端。如用仁，則義、禮、智如何上來得。」問：「雖發一端，然其餘只平鋪在，要用即用，不似以下人有先後間斷之意，②須待擴而後充。」曰：「然。」程子之言，大意如此。

案：程子曰：「人自孩提，聖人之質已完，只先於偏勝

①「便」，原誤作「更」，今據四庫本改。

②「意」，文淵閣四庫全書《朱子語類》作「異」。

處發，或仁或義，或孝或弟。去氣偏處發，便是致曲，去性上脩，便是直養，然同歸于誠。」○《語錄》曰：「問：『程子說從一偏致？』」曰：「須件件致去，如孝弟，須件件致得到誠孝誠弟處，如仁義，須件件致到仁之誠、義之誠處。」但其所論不詳，且以由基之射爲說，案：程子曰：「曲，偏曲之謂，非大道也。曲能有誠，就一事中用志不分，亦能有誠，且如技藝上可見，如養由基射之類是也。」故有疑於專務推致其氣質之所偏厚，而無隨事用力，悉有衆善之意。《語錄》曰：「問：『程子說致曲，先於偏勝處發，似未安，如此則專主一偏矣。』」曰：「此說甚可疑，須於事上論，不當於人上論。」又以形爲「參前」、「倚衡」、「所立卓爾」之意，則亦若以爲己之所自見，而無與於人也，豈其記者之略而失之與？至於明動變化之說，則亦無以易矣。案：程子曰：「誠則形，誠後便有物，如立則見其參於前，在輿則見其倚於衡，如有所立卓爾，皆若有物方見。如無形，是見何物

也？形則著，又著見也。著則明，是有輝光之時也。明則動，誠能動人也。君子所過者化，豈非動乎？」或曰：「變與化何別？」曰：「變如物方變而未化，化則更無舊迹，自然之謂也。莊子言變大於化，非也。」若張子之說，以明爲「兼照」，動爲「徙義」，變爲「通變」，化爲「無滯」，則皆以其進乎內者言之，失其指矣。蓋進德之序，由中達外，乃理之自然，如上章之說，亦自己而人，自人而物，各有次序，不應專於內而遺其外也。且夫進乎內之節目，亦安得如是之繁促哉？案：張子曰：「致曲不貳，則德有定體。體象誠定，則文節著見。一曲致文，則餘善兼照。明能兼照，則必將徙義。誠能徙義，則德自通變。能通其變，則圓神無滯。」游氏說亦得之，但說致曲二字不同，非本意耳。案：游氏曰：「誠者不思不勉，直心而徑行也。其次則臨言而必思，不敢縱言也；臨行而必擇，不敢徑行也。故曰致曲，曲折而反諸心也。擬議之間，鄙詐不

萌，而忠信立矣。故曲能有誠，有諸中，必形諸外，故誠則形。形於身，必著於物，故形則著。誠至於著，則內外洞徹，清明在躬，故著則明。明則有以動衆，故明則動。動則有以易俗，故動則變。變則革，污以爲清，革暴以爲良，然猶有迹也，化則其迹泯矣，日用飲食而已。至於化，則神之所爲也，非天下之至誠，孰能與於此！楊氏既以「輝光發外」爲明矣，而又引「明則誠矣」，則似以明爲通明之明；既以「鶴鳴」「子和」爲動矣，而又曰「化非學、問、篤行所及」，則似以化爲大而化之之化。此其上下文意不相承續，且於明動之間，本文之外，別生無物不誠一節，以就至誠動物之意，尤不可曉，今固不能盡錄，然亦不可不辨也。案：楊氏曰：「能盡其性者，誠也，其次致曲者，誠之也。學、問、思、辨而篤行之，致曲也。用志不分，故能有誠。誠於中，形於外，參前倚衡，不可揜也，故形。形則有物，故著。著則輝光發於外，故明。明則誠矣。未有

誠而不動、動而不變也，鳴鶴在陰，其子和之，非動乎？曲能有誠，誠在一曲也，明則誠矣，無物不誠也。至於化，則非學、問、思、辨、篤行之所及也，故惟天下至誠爲能化。」

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。見音現。

禎祥者，福之兆。妖孽者，禍之萌。蓍，所以筮。龜，所以卜。四體，謂動作威儀之間，如執玉高卑，其容俯仰之類。凡此皆理之先見者也。然唯誠之至極，而無一豪私僞留於心目之間者，乃能有以察其幾焉。《語錄》曰：「在我無一豪私僞，故常虛明，自能見得。如禎祥、妖孽，與蓍龜所告，四體所動，皆是此理已形見，但人不能見耳。聖人至誠無私僞，所以自能見得。且如蓍龜所告之吉凶甚明，但非至誠人，却不能見也。」○愚謂：天地萬物，不離一氣，興亡之證，見於妖祥卜筮

動作之間，禍福之來，亦逆知其善否者，非異也，氣之感召，理之當耳。惟誠之至者，無一豪之不實，則萬物兆朕，無不形見。否則，已然之事且不覺悟，尚何能察其幾哉！

右第二十四章。

言天道也。

或問至誠如神之說。曰：「呂氏得之矣，其論『動乎四體』，爲『威儀之則』者，尤爲確實。案：呂氏曰：『至誠與天地同德。與天地

同德，則其氣化運行與天地同流矣。興亡之兆，禍福之來，感於吾心，動於吾氣，如有萌焉，無不前知。況乎誠心之至，求乎蓍龜而蓍龜告，察乎四體而四體應，所謂莫見乎隱，莫顯乎微者也。此至誠所以達乎神明而無間，故曰至誠如神，動乎四體，如《傳》所謂『威儀之則以定命』者也。」游氏『心合於氣，氣合於神』之云，非儒者之言也。且心無形而氣有物，若之何而反以是爲妙哉？案：游氏曰：『至誠之道，精一無間，心合於氣，氣合於神，

無聲無臭，而天地之間，物莫得以遁其形矣，不既神矣乎！」程子『用便近二』之論，蓋因異教之說，案：程子曰：「人固可以前知，然其理須是用則知，不用則不知，知不如不知之愈，蓋用便近二，所以釋子謂又不是野狐精也。」如蜀山人董五經之徒，亦有能前知者，案：程子曰：「蜀山人不起念十年，便能前知。」○又嵩前有董五經，隱者也。程子聞其名，謂其亦窮經之士，特往造焉。董平日未嘗出，是日不值，還至中途，遇一老人負茶果以歸，且曰：「君非程先生乎？」程子異之。曰：「先生欲來，信息甚大，某特入城置少茶果將以奉待也。」程子以其誠意，復同至其舍。語甚款，亦無大過人者，但久不與物接，心靜而明也。故就之而論其優劣，非以其不用而不知者爲真可貴，而賢於至誠之前知也。至誠前知，乃因其事理朕兆之已形而得之，如所謂不逆詐、不億、不信而常先覺者，非有術數推驗之煩，意想測度之私也，亦何害其爲一哉！」

誠者自成也，而道自道也。道也之道，音導。

言誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。《語錄》曰：「誠者是箇自然成就底道理，不是人去故作安排底物事。道却是箇無情底道理，却須是人自己去行始得。」○又曰：「誠者自成，如這箇草樹，所以有許多根株枝葉條幹者，是自實有底，如人便有耳目鼻口手足百骸，都是你自實有底。道雖是自然底道理，然却須你自去做始得。」誠以心言，本也。《語錄》曰：「問：『既說物之所以自成，又云誠以心言，莫是心者物之所存主處不？』」曰：「誠以心言者，是就一物上說。凡物必有是心，有是心，然後有是事。」道以理言，用也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。

天下之物，皆實理之所爲，故必得是理，然後有是物。《語錄》曰：「有是理則有是物，徹頭徹尾，皆是此理所爲，未有無此理而有此物也。」所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。《文集》曰：「凡有一物，則其成也必有所始，其壞也必有所終，而其所以始

者，實理之至而向於有也，其所以終者，實理之盡而向於無也。若無是理，則亦無是物矣。」故人之心一有不實，則雖有所爲亦如無有，《語錄》曰：「且如而今對人說話，若句句說皆自心中流出，這便是有物。若是脫空誑誕，不說實話，雖有兩人相對話，其實如無物也。」○陳氏曰：「凡人做事，自頭徹尾，純是一箇真實心，方有此一箇物。若此心間斷無誠實，雖做此一件事，如不做一般。」而君子必以誠爲貴也。蓋人之心能無不實，乃爲有以自成，而道之在我者亦無不行矣。

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。知，去聲。

誠雖所以成己，然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。《語錄》曰：「誠雖所以成己，然在我真實無僞，自然及物。」仁者體之存，智者用之發，是皆吾性之固有，而無內外之

殊。陳氏曰：「仁之體在我者也，知之用見於外者也。仁與知皆非外物，乃性之所固有者，性之所有，無內外之間。」既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也。《語錄》曰：「成己成物，固無內外之殊，但必先成己，然後能成物，此道之所以當自行也。」

右第二十五章。

言人道也。

或問二十五章之說。曰：「自成自道，如程子說，乃與下文相應。案：程子曰：『誠者自成。如至誠事親，則成人子，至誠事君，則成人臣。』」○又曰：「學者不可以不誠，雖然，誠者在知道本而誠之耳。」游、楊皆以無待而然論之，其說雖高，然於此爲無所當，且又老莊之遺意也。案：游氏曰：「誠者非有成之者，自成而已。其爲道非有道之者，自道而已。自成自道，猶言自本自根也。」○楊氏曰：「誠自成，道自道，無所待而然也。」誠者物之終始，不誠無物之義，亦唯程子之言爲至當，然其言太略，故讀者或

不能曉，請得而推言之。蓋誠之爲言，實而已矣，然此篇之言，有以理之實而言者，如曰『誠不可揜』之類是也；有以心之實而言者，如曰『反諸身不誠』之類是也。讀者各隨其文意之所指而尋之，則其義各得矣。所謂『誠者物之終始，不誠無物』者，以理言之，則天地之理至實而無一息之妄，故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終，皆實理之所爲也。陳氏曰：「以造化言之，如天地間生成萬物，自古及今，無一物之不實，散殊上下，自古有是，到今亦有是，非古有而今無，皆是實理之所爲。大而觀之，自太始以至萬古，莫不皆然，若就物觀之，其微始微終，亦只是一實理如此。姑以一株花論來，春氣流注到，則萌蘖生花，春氣盡，則花亦盡。又單一就花藥論，氣實行到此，則花便開，氣消則花便謝，亦盡了。方其花萌蘖，此實理之初也，至到謝而盡處，此實理之終也。」以心言之，則聖人之心亦至實而無

一息之妄，故從生至死，無一事之不實，而一事之中，自始至終，皆實心之所爲也。陳氏曰：「自聖人論之，合下天理渾全，真實無妄，從生至死，無一事之不實。又就聖人做一事論之，自始至終，皆此心真實之理所爲。如《祭義》云：『其立之也，敬以詘；其進之也，敬以愉；其薦之也，敬以欲。退而立，如將受命。已徹而退，敬齋之色，不絕於面。』此是祭之終始，徹首徹尾，皆一箇真實之心所爲如此。」此所謂誠者物之終始者然也。潘氏曰：「出於誠，則有始有終。」苟未至於聖人，而其本心之實者，猶未免於間斷。陳氏曰：「自大賢以下，真實無妄未能如聖人，故本心之實處，不能無間斷。」則自其實有是心之初，以至未有間斷之前，所爲無不實者。及其間斷，則自其間斷之後，以至未相接續之前，凡所云爲，皆無實之可言，雖有其事，亦無以異於無有矣。《語錄》曰：「如人做事，未做得一半，便棄了，即一半便不成。」如曰「三

月不違」，則三月之間，所爲皆實，而三月之後，未免於無實；蓋不違之終始，即其事之終始也。『日月至焉』，則至此之時，所爲皆實，而去此之後，未免於無實；蓋至焉之終始，即其物之終始也。陳氏曰：「如顏子三月不違仁，在三月之內，徹頭徹尾皆是一箇誠心，若三月之後，則未免有間斷而不實矣。故就三月不違言之，其三月乃顏子爲仁之終始，其餘則日月至焉之外，其間斷固多，只就日月至處觀之，其日月之間，徹頭徹尾，亦門人爲仁之終始也。」○或疑事之終始與物之終始何別？愚謂：心不違仁，就事見，故以事言。至其境界，是實地，故以物言。是則所謂不誠無物者然也。潘氏曰：「不誠則非惟無終，而其始已非其有矣。」以是言之，則在天者本無不實之理，故凡物之生於理者，必有是理，方有是物，未有無其理而徒有不實之物者也。在人者或有不實之心，故凡物之出於心者，必有是心之實，

乃有是物之實，未有無其心之實而能有其物之實者也。程子所謂「徹頭徹尾」者，蓋如此。案：程子曰：「誠者物之終始，猶俗

語徹頭徹尾，不誠更有甚物也！」○葉氏曰：「程子所謂徹頭徹尾，便是不少間斷。」其餘諸說，大抵皆知誠之在天爲實理，而不知其在人爲實心，是以爲說太高，而往往至於交互差錯，以失經文之本意。正猶知愛之不足以盡仁，而凡言仁者，遂至於無字之可訓，其亦誤矣。呂氏所論子貢、子思所言之異，亦善而猶有未盡者。蓋子貢之言主於知，子思之言主於行，故各就其所重，而有賓主之分，亦不但爲成德人德之殊而已也。案：呂氏曰：「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。』學不厭，所以成己，此則成己爲仁；教不倦，所以成物，此則成物爲智。何也？夫盡性以成己，則仁之體也，推是以成物，則智之事

也，自成德而言也；學不厭，所以致吾知，教不倦，所以廣吾愛，自人德而言也。此子思、子貢之言所以異也。」楊氏說物之終始，直以天行二字爲解，蓋本於《易》「終則有始，天行也」之說，假借依託，無所發明。楊氏之言，蓋多類此，最說經之大病也。又謂「誠則形」而「有物」，「不誠」則「輟」而「無物」，亦未安。誠之有物，蓋不待形而有，不誠之無物，亦不待其輟而後無也。其曰「由四時之運已，則成物之功廢」，蓋亦輟而後無之意。而又直以天無不實之理，喻夫人有不實之心，其取譬也，亦不親切矣，彼四時之運，夫豈有時而已者哉？」案：楊氏曰：「其爲物終始，天行也。誠則形，形故有物，不誠而著乎僞，則有作輟，故息，息則無物矣。由四時之運已，則成物之功廢焉，尚何終始之有？故以習則不察，以行則不著，以進德則不可久，

以脩業則不可大，故君子唯誠之爲貴。」

故至誠無息。

既無虛假，自無間斷。陳氏曰：「凡假僞底物，久則易間斷，真實則無間斷。」

不息則久，久則徵，

久，常於中也。徵，驗於外也。《語錄》曰：「久然後有證驗，只一日兩日工夫，如何有證驗。」○陳氏曰：「道理真，積力久，充實於內，自然昭著於外，如見面盎背之類，乃是證驗處。」

徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。

此皆以其驗於外者言之。陳氏曰：「自徵以下至高明，皆是實德驗於外處。」鄭氏所謂「至誠之德，著於四方」者是也。《語錄》曰：「此是言聖人功業，曰徵則悠遠，至博厚高明無疆，皆是功業著見如此，故云德著于四方。」存諸中者既久，則驗於外者益悠遠而無窮矣。《語錄》曰：「久是就他骨子裏說，鎮常如此之意，悠是自今觀後見其無終窮之意。」悠遠，故其積也廣博而深厚，博厚，故其發也高。

大而光明。《語錄》曰：「譬如爲臺觀，須是大做根基，方始上面可以高大。又如萬物精氣蓄於下者深厚，則其發越于外者自然光明。」

博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。

悠久，即悠遠，兼內外而言之也。潘氏曰：「久是久於內，悠是久於外。」○永嘉陳氏曰：「不息則久，是誠積於內；徵則悠遠，是誠積於外。下却變文爲悠久，則是兼上文內外而言。」本以悠遠致高厚，而高厚又悠久也。《語錄》曰：「問：『以存諸中者而言，則悠久在高明博厚之前，見諸用者而言，則悠久在博厚高明之後。如何？』曰：『此所以爲悠久也。若始初悠久，末稍不悠久，便是不悠久矣。』」○陳氏曰：「初頭本是悠遠方能至於高厚，今又由高厚以至於悠久也。」此言聖人與天地同用。

博厚配地，高明配天，悠久無疆。

此言聖人與天地同體。陳氏曰：「同用以功言，同體以德言。」

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。見，音現。

見，猶示也。不見而章，以配地而言也。不動而變，以配天而言也。無爲而成，以無疆而言也。陳氏曰：「不見而章，是不待有所示而功用自然章著，此處與地一般，不動而變。動則猶有形迹，至於不動，則如天之變化萬物無形迹，此處與天一般，無爲而成。有所爲而成，尚有形迹，無所爲而成，其功用至於悠久，自不見其形迹，此以悠久無疆言之也。」天地之道，可一言而盡也；其爲物不貳，則其生物不測。

此以下，復以天地明至誠無息之功用。天地之道，可一言而盡，不過曰誠而已。不貳，所以誠也。陳氏曰：「不貳者，純一之意。」誠故不息，蔡氏曰：「不貳，則無間斷，所以不息。」而生物之多，有莫知其所以然者。陳氏曰：「自開闢以至于今，其生成萬物，無有窮已，蓋莫知其所以然。」天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，

久也。

言天地之道，誠一不貳，故能各極其盛，而有下文生物之功。

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。夫，音扶。華，藏，並去聲。卷，平聲。勺，市若反。

昭昭，猶耿耿，小明也。此指其一處而言之。及其無窮，猶十二章「及其至也」之意，蓋舉全體而言也。《語錄》曰：「管中所見之天，也是天，恁地大底，只是天。」振，收也。卷，區也。此四條，皆以發明由其不貳不息以致盛大而能生物之意。三山陳氏曰：「大意蓋言天地聖人皆得此實理，無有駁雜，無有間斷，始能有此功用。」

耳。」然天地山川，實非由積累而後大。《語

錄》曰：「舉此全體而言，則其氣象功效，自是如此。」讀

者不以辭害意可也。

《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以爲天也。「於乎不顯！」文王之德之純！蓋曰文王之所以爲文也，純亦不已。於，音烏。乎，音呼。

《詩·周頌·維天之命》篇。於，歎辭。

穆，深遠也。不顯，猶言豈不顯也。陳氏曰：

「不顯者，言甚顯也。」純，純一不雜也。真氏曰：

「純是至誠，無一豪人僞之雜。」引此以明至誠無息

之意。黃氏曰：「誠便是維天之命，不息便是於穆不

已。」程子曰：「天道不已，文王純於天道，亦

不已。純則無二無雜，不已則無間斷先

後。」真氏曰：「惟其純誠無雜，自然能不已。如天之春

而夏，夏而秋，秋而冬；晝而夜，夜而晝，循環運轉，一息

不停，以其誠也。聖人之自壯而老，自始而終，無一息之

懈，亦以其誠也。既誠，自然能不已。」

右第二十六章。

言天道也。葉氏曰：「言聖人與天地合德，是

爲天道。」

或問二十六章之說。曰：「此章之說最爲繁雜，如游、楊無息不息之辨，恐未然。若如其言，則『不息則久』以下，至何地位然後爲無息耶？」案：游氏曰：「至誠

無息，天行健也，若文王之德之純是也。未能無息而

不息者，君子之自強也，若顏子三月不違仁是也。」○

楊氏曰：「無息者，誠之體也，不息所以體誠也。」

○《語錄》曰：「不息只如言無息。游、楊氏分無息爲

至誠，不息所以體乎誠，非是。」○葉氏曰：「雖變文去

不息，若就聖人至誠言之，只是自然無息，不可以不字

爲學者用力事也。」游氏又以「得一」形容「不

貳」之意，亦假借之類也。字雖密，而意

則疎矣。案：游氏曰：「其爲物不貳，天地之得

也。一則不已，故覆載萬物，雕刻衆形而莫知其端也，

故生物不測。」呂氏所謂「不已其命」、「不已其德」，意雖無爽而語亦有病。蓋天道聖人之所以不息，皆實理之自然，雖欲已之而不可得。今日不已其命、不已其德，則是有意於不已，而非所以明聖人天道之自然矣。案：呂氏曰：「天之所以爲天，不已其命而已。聖人之所以爲聖，不已其德而已。其爲天人德命則異，其所以不已則一，故聖人之道可以配天者，如此而已。」又以積「天之昭昭」以至於無窮，譬夫人之充其「良心」以至於「與天地合德」，意則甚善。而此章所謂至誠無息以至於博厚高明，乃聖人久於其道而天下化成之事，其所積而成者，乃其氣象功效之謂，若鄭氏所謂「至誠之德著於四方」者是已，非謂在己之德亦待積而後成也。故章末引文王之詩以證之，夫豈積累漸次之謂哉？若如

呂氏之說，則是因無息，然後至於誠；由不已，然後純於天道也。失其旨矣。案：

呂氏曰：「雖天之大，昭昭之多而已。雖地之廣，撮土之多而已。山之一卷，水之一勺，亦猶是矣。其所以高明、博厚、神明不測者，積之之多而已。今夫人之有良心也，莫非受天地之中，是爲可欲之善。不充之，則不能與天地相似而至乎大。大而不化，則不能不勉不思與天地合德而至於聖。然所以至于聖者，充其良心，德盛仁熟而後爾也，故曰「過此以往，未之或知」也。窮神知化，德之盛也。如指人之良心而責之與天地合德，猶指撮土而求其載華岳振河海之力，指一勺而求其生蛟龍殖貨財之功，是亦不思之甚也。」○《語錄》曰：「諸家多將此章做進德次第說，只一箇至誠已該了，豈復有許多節次。」楊氏「動以天，故無息」之語甚善。案：楊氏曰：「誠自成，非有假於物也，而其動以天，故無息。」其曰「天地之道，聖人之德」，「無二致焉」，故方論聖人之事，而又曰「天地之道可一言而盡」，蓋

未覺其語之更端耳。案：楊氏曰：「積而至於

博厚高明，則覆載成物之能事備矣，其用則不可得而見也，故配天地無疆，言之所以著明之也。然天地之道，聖人之德，其爲覆載成物之功則無二致焉，故又曰天地之道可一言而盡也。所謂一言者，誠而已，互相明也。精一而不一，故能生物不測，不誠則無物矣。」至謂「天之所以爲天，文王之所以爲文，皆原於不已」，則亦猶呂氏之失也。案：楊氏曰：「誠之一言，足以盡之不息之積也。若夫擇善而不能固執之，若存若亡而欲與天地合德，其可乎？故又繼之天之所以爲天，文王之所以爲文，皆原於不已。」大抵聖賢之言，內外精粗，各有攸當，而無非極致。近世諸儒乃或不察乎此，而於其外者皆欲引而納之於內，於其粗者皆欲推而致之於精。若致曲之明動變化，此章之博厚高明，蓋不勝其繁碎穿鑿，而於其本指失之愈遠。學者不可不察也。

大哉聖人之道！

包下文兩節而言。《語錄》曰：「只章首便分兩節來。」

洋洋乎！發育萬物，峻極于天。

峻，高大也。此言道之極於至大而無外也。陳氏曰：「此一節言道體之大處，流動充滿乎天地之間而無所不在，蓋極於至大而無外也。」

優優大哉！禮儀三百，威儀三千。

優優，充足有餘之意。《文集》曰：「問：『以優優大哉冠於禮儀之上者，蓋言道體之大散於禮儀之末者如此。』曰：『得之。』」禮儀，經禮也。愚謂：如冠、昏、喪、祭、朝覲、會同之類。威儀，曲禮也。愚謂：如進退、升降、俯仰、揖遜之類。此言道之人於至小而無間也。陳氏曰：「此一節言道體之小處，雖三千三百之儀而無物不有，蓋入於至小而無間也。」待其人而後行。

總結上兩節。陳氏曰：①「道之大處小處，皆須待其人而後行。」

故曰苟不至德，至道不凝焉。

至德，謂其人。至道，指上兩節而言也。

《文集》曰：「大抵發育峻極，三千三百，皆至道。其人，則至德之人也。」凝，聚也，成也。黃氏曰：「天地間有這箇物事，自家要凝他，須有此德。凝是自家去聚他。」

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。

尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。道，由也。溫，猶燂溫之溫，愚謂：燂，火熟物也。謂故學之矣，復時習之也。敦，加厚也。尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。《語錄》曰：「道之爲

體，其大無外，其小無內，無一物之不在焉。故君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡其小。」○黃氏曰：「存心，則一念存，萬理具。致知，則逐物皆當理會。」二者脩德凝道之大端也。陳氏曰：「此說脩德凝道工夫。」不以一豪私意自蔽，《語錄》曰：「謂心胸開闊，無此疆彼界之殊。」不以一豪私欲自累，《語錄》曰：「謂無一豪人欲之私以累於己，纔汨於人欲，便卑汙矣。」○或疑不以一豪私欲自蔽，若可以移解高明，不以一豪私欲自累，若可以移解廣大。愚謂：雖總說尊德性，亦有先後之序。意者萌動之始，止可言蔽，一爲意所蔽，則廣大處已被塞了。欲則不止於意，而爲物所爲，無所謂高明者矣，所以不可言自累。涵泳乎其所已知，《語錄》曰：「言涵養此已知底道理，常在我也。」敦篤乎其所已能，陳氏曰：「加之篤厚，便守得有力。」此皆存心之屬也。陳氏曰：「此皆存心以極乎道體之

①「曰」，原誤作「問」，今據四庫本改。

大也。」析理則不使有豪釐之差，《語錄》曰：

「須是從灑掃、應對、進退、問答色色留意。」○陳氏曰：「是講究理義，豪分縷析，不可有一髮之差。」處

事則不使有過不及之謬，《語錄》曰：「是事事件件理會得到一箇恰好處，無些過與不及。」理義則日知其所未知，《語錄》曰：「如今日讀這一段，所

得如此，明日讀這一段，所得又如此，兩日之間，所讀同而所得不同。」節文則日謹其所未謹，《語

錄》曰：「纔說一箇禮字，便有許多節文。」此皆致知之屬也。陳氏曰：「此皆致知以極道理之細

也。」蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。故此五句，大小相資，首

尾相應，《語錄》曰：「此便是互相爲用處。」「尊德

性」至「敦厚」，此上一截便是渾淪處；「道問學」至「崇禮」，此下一截便是詳密處。道體之大處，直是難守，

細處，又難窮究。若有上面一截，而無下面一截，只管道是我渾淪，更不務致知，如此則茫然無覺；若有下面一截，而無上面一截，只管要纖悉皆知，更不去行，

如此則又空無所寄。聖賢所示入德之方，莫詳於此，學者宜盡心焉。

是故居上不驕，爲下不倍，國有道其言足以興，國無道其默足以容。《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂與！倍，與背同。與，平聲。

興，謂興起在位也。《語錄》曰：「如興賢能之興。」

《詩·大雅·烝民》之篇。

右第二十七章。

言人道也。

或問二十七章之說。曰：「程、張備矣。

《程子》曰：「自『大哉聖人之道』，至『至道不凝』焉，皆是一貫。」○又曰：「德性者，言性之可貴，與言性善，

其實一也。」○又曰：「須是合內外之道，一天人，齊上

下，下學而上達，極高明而道中庸。」○又曰：「極高明而道中庸，非二事。中庸，天理也，天理固高明；不極

乎高明，不足以道中庸，中庸乃高明之極也。」○又曰：「理則極高明，行之只是中庸也。」○張子曰：「天

體物而不遺，猶仁體事而無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物之非仁也。昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍，無一物之不體也。」○又曰：「不尊德性，則問學從而不道；不致廣大，則精微無所立其誠；不極高明，則擇乎中庸失時措之宜矣。」○又曰：「尊德性，猶據於德，德性須尊之。道，行也。問，問得者。學，行得者。凝，學問也。尊德性，須是將前言往行所聞所知以參驗，恐行有錯。致廣大，須盡精微，不得鹵莽。極高明，須道中庸之道。」○又曰：「致廣大，極高明，此則儘遠大所處，則直是精約。」○又曰：「溫故知新，多識前言往行以畜德，繹舊業而知新益，思昔未至而今至之，緣舊所見聞而察來，皆其義也。」張子所論「逐句爲義」一條，甚爲切於文義。案：張子曰：「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，皆逐句爲一義，上言重，下語輕。」故呂氏因之，案：呂氏曰：「道之在我者，德性而已，不先貴乎此，則所謂問學者，不免乎口耳爲人之事而已。道之全體者，廣大而已，不先充乎此，則所謂精微者，或偏或隘矣。道之上達者，高明而已，不先

止乎此，則所謂中庸者，同汗合俗矣。」然須更以游、楊二說足之，則其義始備耳。案：游氏曰：「懲忿窒慾，閑邪存誠，此尊德性也。非學以聚之，問以辨之，則擇善不明矣，故繼之以道問學。尊德性而道問學，然後能致廣大，尊其所聞，行其所知，充其德性之體，使無不該備，此致廣大也。非盡精微，則無以極深而研幾，故繼之以盡精微。致廣大而盡精微，然後能極高明。始也未離乎方，今則無方矣；始也未離乎體，今則無體矣。離形去智，廓然大通，此極高明也。非道中庸，則無踐履可據之地，不幾於蕩而無執乎？故繼之以道中庸。高明者，中庸之妙理；而中庸者，高明之實德也，其實非兩體也。」○楊氏曰：「尊德性而後能致廣大，致廣大而後能極高明，道問學而後能盡精微，盡精微而後能擇中庸而固執之，入德之序也。」○愚謂：張子言逐句爲義，呂氏因之，游氏以逐句相承接爲說，楊氏以逐句上一節承上一節，下一節承下一節爲說，兼而讀之，其義始備。游氏分別「至道」「至德」爲得之，唯優優大哉之說爲未善。案：游氏曰：「發育萬物，峻極

于天，至道之功也。禮儀三百，威儀三千，至道之具也。洋洋乎，言上際於天，下蟠於地也。優優大哉，言動容周旋中禮也。夫以三百三千之多儀，非天下至誠，孰能從容而盡中哉！故曰待其人而後行。蓋盛德之至者，人也，故曰苟不至德，至道不凝焉。至德非他，至誠而已矣。而以「無方」「無體」，「離形去智」，爲「極高明」之意，見上注。又以「人德」、「地德」、「天德」爲德性「廣大」「高明」之分，則其失愈遠矣。案：游氏曰：「尊其德性而道問學，人德也。致廣大而盡精微，地德也。極高明而道中庸，天德也。自人之天，則上達矣。」楊氏之說，亦不可曉。蓋道者，自然之路，德者人之所得，故禮者，道體之節文，必其人之有德，然後乃能行之也。今乃以禮爲德，而欲以凝夫道，則既誤矣。而又曰道非禮則「蕩而無止」，禮非道則「梏於儀章器數之末」而有所不行，則是所謂道者，乃爲虛無恍惚元無準則

之物，所謂德者，又不足以凝道而反有所待於道也。其諸老氏之言乎？誤益甚矣！案：楊氏曰：「道之峻極于天，道之至也，無禮以範圍之，則蕩而無止，而天地之化或過矣。禮儀三百，威儀三千，所以體道而範圍之也，故曰苟不至德，至道不凝焉。所謂至德者，禮其是乎！夫禮，天所秩也，後世或以爲忠信之薄，或以爲僞，皆不知天者也，故曰待其人而後行。蓋道非禮不止，禮非道不行，二者常相資也，苟非其人而梏於儀章器數之末，則愚不肖者之不及也，尚何至道之凝哉！」溫故知新、敦厚崇禮諸說，但以二句相對，明其不可偏廢，大意固然。然細分之，則溫故然後有以知新，而溫故又不可不知新；敦厚然後有以崇禮，而敦厚又不可不崇禮。此則諸說之所遺也。大抵此五句，承章首道體大小而言，故一句之內，皆具大小二意。如德性也、廣大也、高明也、故也、厚也，道之大也。問學也、精

微也、中庸也、新也、禮也、道之小也。尊之、道之、致之、盡之、極之、道之、溫之、知之、敦之、崇之，所以脩是德而凝是道也。《語錄》曰：「問：『溫故恐做不得大看。』」

曰：「就知新言之，便是新來方理會得那枝分節解底，舊來已見得大體，與他溫尋去，亦有大小之意。」○黃氏曰：「至道大也有，小也有，至德大也盡，小也盡，君子所以貴脩德。尊德性，是脩大德，便凝得大道，道問學，是脩小德，便凝得小道。」以其於道之大小無所不體，故居上居下，在治在亂，無所不宜。此又一章之通旨也。」

子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，裁及其身者也。」好，去聲。裁，古灾字。

以上孔子之言，子思引之。反，復也。《語錄》曰：「以下文觀之，非不師古之謂也。」○陳氏曰：「謂生今之世而欲復古之道。」

非天子，不議禮，不制度，不考文。

此以下，子思之言。禮，親疏貴賤相接之體也。愚謂：如有虞氏貴德而尚齒，夏后氏貴尊而尚齒，商人貴爵而尚齒，周人貴親而尚齒之類。度，品制。愚謂：如《虞書》同律度量衡之類。下文車同軌，亦其一也。文，書名。《語錄》曰：「如大字喚做大字，上字喚做上字，下字喚做下字，此之謂書名，是那字底名。」○又曰：「古者人不甚識字，字易得差，所以每歲一番，使大行人之屬巡行天下，考過這字是正與不正。」

今天下車同軌，書同文，行同倫。行，去聲。

今，子思自謂當時也。軌，轍迹之度。陳氏

曰：「古之造車，依在地之轍迹而爲之。」倫，次序之體。《語錄》曰：「次序如等威節文之類，體如辨上下、定

民志、君臣父子、貴賤尊卑相接之體，皆是天子制此禮，通天下共行之，故其次序之體，等威節文，皆如一也。」三

者皆同，言天下一統也。

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

鄭氏曰：「言作禮樂者，必聖人在天子之位。」

子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。」

此又引孔子之言。杞，夏之後。徵，證也。宋，殷之後。三代之禮，孔子皆嘗學之而能言其意；但夏禮既不可考證，殷禮雖存，又非當世之法，惟周禮乃時王之制，今日所用。孔子既不得位，則從周而已。

右第二十八章。

承上章爲下不倍而言，亦人道也。

或問：「子思之時，周室衰微，禮樂失官，制度不行於天下久矣，其曰同軌、同文，何耶？」曰：「當是之時，周室雖衰，而人猶以爲天下之共主。諸侯雖有不臣之心，然方彼此爭雄，不能相尚，下及六國之未亡，猶未有能更姓改物，而定天下

于一者也。則周之文軌，孰得而變之哉？」三山陳氏曰：「案魯穆公元年，子思作《中

庸》，蓋周威烈王之十七年也。是時列國雖強，猶有周制。」曰：「周之車軌書文，何以能若是其必同也？」曰：「古之有天下者，必改正朔，易服色，殊徽號，以新天下之耳目，而一其心志，若三代之異尚，其見於書傳者詳矣。軌者，車之轍迹也。周人尚輿，而制作之法，領於《冬官》，其「輿」之『廣六尺六寸』，故其轍迹之在地者，相距之間，廣狹如一，無有遠邇，莫不齊同。凡爲車者，必合乎此，然後可以行乎方內而無不通；不合乎此，則不惟有司得以討之，而其行於道路，自將偏倚臆艱而跬步不前，亦不待禁而自不爲矣。古語所謂閉門造車，出門合轍，蓋言其法之同。而《春秋傳》所謂『同軌畢

至』者，則以言其四海之內政令所及者，無不來也。文者，書之點畫形象也。

《周禮·司徒》教民『道藝』，而書居其一；又有《外史》『掌達書名於四方』，而大行人之法，則又每九歲而一喻焉。其制度之詳如此，是以雖其末流，海內分裂，而猶不得變也。必至於秦滅六國，而其號令法制有以同於天下，然後車以六尺爲度，書以小篆隸書爲法，而周制始改爾，孰謂子思之時而遽然哉！」三山陳氏曰：「秦吞併後，始用六爲紀，而輿六尺，是改車之軌，損於周者六寸矣。又命李斯、程邈更制小篆隸書，而後書之文始不同。」

王天下有三重焉，其寡過矣乎！王，去聲。

呂氏曰：「三重，謂議禮、制度、考文。惟天子得以行之，則國不異政，家不殊俗，而人得寡過矣。」

上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從；下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。

上焉者，謂時王以前，如夏、商之禮，雖善而皆不可考。下焉者，謂聖人在下，如孔子雖善於禮，而不在尊位也。三山陳氏曰：「上乎周而爲夏、商，禮非不善，然既於今而無所證，則民將駭而不信矣。下而不獲用於周，如孔子者，德非不善，然不得顯位以行之，則民亦玩而不信矣。」

故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。

此君子，指王天下者而言。其道，即議禮、制度、考文之事也。《語錄》曰：「君子指在上之人。」

上章言雖有其德，苟無其位，不敢作禮樂。就那身上說，只做得那般事看。」本諸身，有其德也。徵諸庶民，驗其所信從也。建，立也，立於此而參於彼也。天地者，道也。《語錄》曰：「問：

「以上下文例之，此天地似乎形氣之天地。蓋建諸天地之間，而其道不悖於我也。」曰：「此天地只是道耳，謂吾建於此，而於道不相悖也。」鬼神者，造化之迹也。百世以俟聖人而不惑，所謂聖人復起，不易吾言者也。

質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。

知天知人，知其理也。陳氏曰：「鬼神，天理之至也，聖人，人道之至也。惟知天理之至，所以無疑；惟知人道之至，所以不惑。」

是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之則有望，近之則不厭。

動，兼言行而言。道，兼法則而言。法，法度也。則，準則也。潘氏曰：「行有成迹，故可效法。言只言其理，如此未有事迹之可言，必在人準則而推行之。」

《詩》曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，

以永終譽！」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。惡，去聲。射，音妬。詩，作數。

《詩·周頌·振鷺》之篇。射，厭也。所謂此者，指本諸身以下六事而言。

右第二十九章。

承上章居上不驕而言，亦人道也。

或問二十九章之說。曰：「三重，諸說不同，雖程子亦因鄭注，然於文義皆不通。

案：程子曰：「三重，即三王之禮。」此即鄭注之說。

唯呂氏一說，爲得之耳。至於上下焉者，則呂氏亦失之，惜乎其不因上句以推之，而爲是矛盾也。」案：呂氏曰：「上焉謂

上達之事，如性命道德之本，不驗之於民之行事，則徒言而近於荒唐。下焉者謂下達之事，如刑名度數之末，隨時變易，無所稽考，則臆見而出於穿鑿。二者皆無取信於民，是以民無所適從。」曰：「然則上焉者以時言，下焉者以位言，宜不得爲一

說，且又安知下焉者之不爲霸者事耶？」曰：「以王天下者而言，則位不可以復上矣，以霸者之事而言，則其善又不足稱也，亦何疑哉？」曰：「此章文義，多近似而若可以相易者，其有辨乎？」曰：「有。三王以迹言者也，故曰不謬，言與其已行者無所差也。」陳氏曰：「謂考質諸三王，驗其所已行之迹而不差繆。」天地，以道言者也，故曰不悖，言與其自然者無所拂也。」陳氏曰：「謂立諸天地之間，順其自然之理而不違悖。」鬼神無形而難知，故曰無疑，謂幽有以驗乎明也。後聖未至而難料，故曰不惑，謂遠有以驗乎近也。潘氏曰：「通天下一理耳，無往不在，無時不然，是以達幽明、貫古今，而無所不通。」動，舉一身兼行與言而言之也。道者，人所共由，兼法與則而言之也。法謂法度，人之所當守也。則謂

準則，人之所取正也。遠者悅，其德之廣被，故企而慕之；近者習，其行之有常，故久而安之也。」

仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。

祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。陳

氏曰：「堯舜，人道之極，故宗之。法度，至周而備，故守之。」律天時者，法其自然之運。襲水土者，因其一定之理。陳氏曰：「天時者，春夏秋冬之四時，有自然之運，故聖人法之。水土者，東西南北之四方，各有一定之理，故聖人因之。」皆兼內外該本末而言也。《語錄》曰：「兼本末內外精粗而言，是言聖人功夫。」○永嘉陳氏曰：「祖述者，道法在其中。憲章者，法道在其中。律天時者，大則顯晦屈伸。襲水土者，小則採山釣水。細底道理，爲本爲內，羈底爲末爲外。」

辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。辟，音譬。幬，徒報反。

錯，猶迭也。此言聖人之德。葉氏曰：「是述夫子之德同乎天也。」

萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。

悖，猶背也。天覆地載，萬物並育於其間而不相害；陳氏曰：「天無不覆，地無不載，大化流行，萬物止其所而不相侵害。」○潘氏曰：「無不覆載者，廣大之體也。」四時日月，錯行代明而不相悖。

陳氏曰：「四時錯行，日月代明，一寒一暑，一晝一暮，似乎相反，而其實非相違悖。」○潘氏曰：「錯行代明者，變通之用也。」所以不害不悖者，小德之川流；所以並育並行者，大德之敦化。《語錄》曰：

「大德是敦那化底，小德是流出那敦化底出來。這便如忠便是做那恕底，恕便是流出那忠來底。如中和，中便是大德敦化，和便是小德川流。自古亘今，都只是這一箇道理。」小德者，全體之分；大德者，萬殊之本。黃氏曰：「大德是心之本體，無許多大底，亦做不得小底出來。」川流者，如川之流，脉絡分明而往

不息也。敦化者，敦厚其化，根本盛大而出無窮也。葉氏曰：「川流者，言如川之流，有枝有派，觸處彌滿，流行不已也。敦化者，言蘊蓄妙理，深厚盛大，其來無端，莫窺其自也。」此言天地之道，以見上文取辟之意也。《語錄》曰：「是言天地之大如此，言天地，則見聖人矣。」

右第三十章。

言天道也。

或問小德大德之說。曰：「以天地言之，則高下散殊者，小德之川流；於穆不已者，大德之敦化。以聖人言之，則物各付物者，小德之川流；純亦不已者，大德之敦化。以此推之，可見諸說之得失矣。」陳氏曰：「大德是就造化渾淪大本處論，造化之大本處敦厚，則根本盛大，其出也流行而不窮。小德是就造化中間條貫處細碎論，造化之生成，其條理如川水之流，脉絡分明，而晝夜之流不息。若以天地言，

則萬物之或高或下，或散或殊者，小德之川流，維天之命，於穆不已者，大德之敦化。若以本文言之，則萬物有許多種類，各正其所而不相害，四時日月之運行而不相悖，是小德之川流，天地覆載，而萬物並育，四時日月，其道並行，是大德之敦化。此說天地之道所以爲大，而孔子之德所以取譬於斯。」曰：「子之所謂兼內外，該本末而言者，何也？」曰：「是不可以一事言也，姑以夫子已行之迹言之，則由其書之有得夏時、贊《周易》也，由其行之有不時不食也，迅雷風烈必變也，以至於仕止久速之皆當其可也，而其所以「律天時」之意可見矣。由其書之有序《禹貢》、述《職方》也，由其行之有居魯而逢掖也，居宋而章甫也，以至於用舍行藏之所遇而安也，而其「襲水土」之意可見矣。若因是以推之，則古先聖王之所以迎日推策，頒朔授

民，而其大至於禪授放伐，各以其時者，皆「律天時」之事也。其所以體國經野，方設居方，而廣至於昆蟲草木各遂其性者，皆「襲水土」之事也。使夫子而得邦家也，則亦何慊於是哉！」

唯天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。知，去聲。齊，側皆反。別，彼列反。

聰明睿知，生知之資。陳氏曰：「聰明睿知者，聖

人生知安行之資，蓋首出庶物者也。聰是耳之所聽無不聞，明是目之所視無不見，睿是無所不通，知是無所不知。聰明以耳目言，睿知以心言。」臨，謂居上而臨下也。《語錄》曰：「且如臨一人，須是強得那一人方得。至於百人、千人、萬人，皆然。若臨天下，便須臨得天下方得。」其下四者，乃仁義禮知之德。陳氏曰：「寬是寬大，裕是優裕，溫和而柔順，此仁也。仁則度

量寬洪廣大，故曰有容。發是奮發，強是強而有力，剛毅皆剛意，此義也。義則操執得牢固，故曰有執。齊是齊嚴，莊是端莊，中則無過不及，正則不偏，此言禮也，故曰有敬。文理密察，此知也，故曰有別。」文，文章也。《語錄》曰：「如物之文縷。」○陳氏曰：「是燦然而有文章。」理，條理也。《語錄》曰：「理是有條辨逐一路子。以各有條，謂之理。」○又曰：「如竹木之文理相似，直是一般理，橫是一般理。」密，詳細也。《語錄》曰：「此是聖人於至纖至悉處，無不詳審。且如一物，初破作兩箇，又破作四片，若未恰好，又破作八片，只管詳密。」察，明辨也。陳氏曰：「謂足以分別事物。」

溥博淵泉，而時出之。

溥博，周徧而廣闊也。淵泉，靜深而有本也。《語錄》曰：「溥，周徧。博，宏大。淵，深沈。泉，便有箇發達不已底意。」出，發見也。言五者之德，充積於中，而以時發見於外也。

溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。見，音現。說，音悅。

言其充積極其盛，陳氏曰：「此言上二句。」而發見當其可也。陳氏曰：「此言下三句。」○愚謂：當其可，即合理之謂也。見是方出而未形於言行之間，如下章所謂不動而敬，不言而信是也。下面方分言行，是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。施，去聲。隊，音墜。

舟車所至以下，蓋極言之。配天，言其德之所及，廣大如天也。

右第三十一章。

承上章而言小德之川流，亦天道也。

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？夫，音扶。焉，於虔反。

經、綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。《語錄》曰：「治絲

者，先須逐條理其頭緒而分之，所謂經也。然後比其類而合之，如打條者，必取所分之緒比類而合爲一，所謂綸也。」○陳氏曰：「一是分疏條理，一是牽聯相合。」經，常也。大經者，五品之人倫。陳氏曰：「即君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之大倫。」大本者，所性之全體也。陳氏曰：「即是中者，天下之大本一般。中乃未發之中，就性論，今所謂大本，以所性之全體論。」惟聖人之德極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以爲天下後世法，所謂經綸之也。陳氏曰：「如君是君，臣是臣，父是父，子是子，兄是兄，弟是弟，夫是夫，婦是婦，各有條理，一定而不亂，故曰經。如君臣之相敬，父子之相親，夫婦之相倡和，兄弟之相友睦，朋友之相切磋琢磨，牽比其倫類，自然相合，故曰綸。惟聖人極誠無妄，於人倫各盡其所當然之實，皆可以爲天下後世之標準，如使契教人倫，蓋吾身已有箇標準，故人皆取法之。」其於所性之全體，無一豪人欲之僞以雜之，而天下之道，千變萬化，皆由此出，所謂立之也。陳氏曰：

「聖人於所性之全體，初無一豪人欲之雜，及發而應事接物，千條萬緒，千變萬化，皆從大本中流出，其本根所在甚宏大，非誠極其至，不能立之。」其於天地之化育，則亦其極誠無妄者，有默契焉，非但聞見之知而已。《語錄》曰：「天地化育，如春夏秋冬，日月寒暑，無一息之差。知化者，真知其必然。所謂知者，至誠無僞，有以默契也。」○陳氏曰：「知字不可以聞見之知論，只如肝膽相照一般。聖人之德，極誠無妄，其生育變化萬物之功，與天地造化，胥合交契，渾融一體，所謂知也。」此皆至誠無妄，自然之功用，夫豈有所倚著於物而後能哉。《語錄》曰：「堂堂然流出，夫焉有倚靠？」

肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！肫，之純反。

肫肫，懇至貌，以經綸而言也。陳氏曰：「經綸大經，須加懇切詳細之功，不可有急迫操切之意。」淵淵，靜深貌，以立本而言也。陳氏曰：「靜深則有根本而不竭，故以立本言。」浩浩，廣大貌，以知

化而言之。陳氏曰：「此誠之體，與天同其大，故其生育變化，與天同其功，故以知化言。」其淵其天，則非特如之而已。永嘉陳氏曰：「如天如淵，猶是二物，其天其淵，即聖人便是天淵。」

苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？聖知之知，去聲。

固，猶實也。鄭氏曰：「唯聖人能知聖人也。」《語錄》曰：「問：『上面聖人是人，下面聖人是聖人之道？』曰：『亦是人也。惟有其人，而後至誠之道乃始實見耳。』」○陳氏曰：「非若此等人，則不能知得此等事。」

右第三十二章。

承上章而言大德之敦化，亦天道也。前章言至聖之德，此章言至誠之道。然至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲，則亦非二物矣。《語錄》曰：「至聖至誠，只是以表裏言。至聖，是其德之發見乎外者；至誠，則是那裏面骨子至誠

處，非聖人不自知。至聖，則外人只見得到這處。或曰：「至誠至聖，亦可以體用言否？」曰：「體用也不相似，只是說得表裏。」○葉氏曰：「至聖，指發用神妙而言，仍上文小德川流之意。至誠，指大經大本之實理而言，仍上文大德敦化之意。非至聖無以顯至誠之全體，非至誠無以全至聖之妙用，其實非二物也。」○永嘉陳氏曰：「聖者，靈通變化之稱，人道之極功。誠者，真實無妄之謂，與天合德也。經中凡說天德處，必曰至誠，凡論人倫之至處，必曰至聖。」此篇言聖人天道之極致，至此而無以加矣。

或問至聖至誠之說。曰：「楊氏以『聰明睿智』爲『君德』者，得之而未盡；其『寬裕』以下則失之。蓋聰明睿智者，生知安行而首出庶物之姿也，容執敬別，則仁義禮智之事也。案：楊氏曰：『《書》曰：『惟天生聰明時乂』，《易》曰：『知臨大君之宜吉』，則聰明睿智，人君之德也，故足以有臨；寬裕溫柔，仁之質也，

故足以有容；發強剛毅以致果，故有執；齊莊中正以直內，故有敬；文理密察理於義也，故有別。」○《語錄》曰：「問理於義也。曰：『便是怕如此說這一句了未得，又添一句，都不可曉。』」經綸以下，諸家之說，亦或得其文義，但不知經綸之爲致和，立本之爲致中，知化之爲窮理以至於命，且上於至誠者無所繫，下於焉有所倚者無所屬，則爲不得其綱領耳。游氏以上章爲言『至聖之德』，下章爲言『至誠之道』者，得之。案：游氏曰：「聰明睿智，聖德也；寬裕溫柔，仁德也；發強剛毅，義德也；齊莊中正，禮德也；文理密察，智德也。溥博者，其大無方，淵泉者，其深不測。或容以爲仁，或執以爲義，或敬以爲禮，或別以爲智，惟其時而已，此所謂時出之也。夫然，故外有以正天下之觀，內有以通天下之志，是以見而民敬，言而民信，行而民悅，自西自東，自南自北，莫不心悅而誠服，此至聖之德也。天下之大經，五品之民彝也。凡爲天下之常道，皆可名於經，而民

彝爲大經。經綸者，因性循理而治之，無汨其序之謂也。立天下之大本者，建中于民也。淵淵其淵，非特如淵而已；浩浩其天，非特如天而已，此至誠之道也。」其說自『德者其用』以下，皆善。」案：

游氏曰：「德者，其用也，有目者所共見，有心者所共知，故凡有血氣者，莫不尊親。道者，其本也，非道同志，莫窺其奧，故曰『苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？』」蓋至誠之道，非至聖不能知，至聖之德，非至誠不能爲。故其言之序，相因如此。」

《詩》曰：「衣錦尚絅。」惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道：淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與人德矣。衣，去聲。絅，口迴反。惡，去聲。闇，於感反。

前章言聖人之德，極其盛矣。此復自下學立心之始言之，而下文又推之以至其極也。葉氏曰：「上三章極言孔子體天之德，與夫至聖至誠之功用，中庸之道，至矣盡矣。子思又慮學者馳騖於

高遠，而忘下學之功夫，而或失其指歸，故此章總論，必自下學務內至親至切言之，然後極於至精至微不可擬議之地。《詩·國風·衛·碩人》、《鄭》之《丰》，皆作「衣錦褻衣」。褻、絅同。褻衣也。《語錄》曰：「古註以爲褻衣所以襲錦衣者。問：

「褻與單字同異？」曰：「同。沈括謂絅與綵同，是用綵麻織疏布爲之，不知是否。」^①尚，加也。陳氏曰：「衣錦而加絅衣以蔽之。」古之學者爲己，故其立心如此。黃氏曰：「惡其文之著，此君子之立心如此。」尚絅故闇然，衣錦故有日章之實。《語錄》曰：

「只暗暗地做工夫處，這理自掩蔽不得。」○陳氏曰：「衣錦者，美在其中；尚絅者，不求知於外。古之學者，只欲此道理實得於己，不是欲求人知。惟其不求人知，所以闇然。雖曰闇然，而道理自彰著而不可掩，猶衣錦尚絅而錦之文采自然著見於外也。」淡、簡、溫、絅之襲於外也；不厭而文且理焉，錦之美在中也。

《語錄》曰：「淡則必厭，簡則不文，溫則不理。而今却不厭而文且理，只緣有錦在裏面，若上着布衫，着布襖，便都

內外黑淬淬地。」小人反是，則暴於外而無實以繼之，是以的然而日亡也。《語錄》曰：「小人不會做時，已報得滿地人知，然實不曾做得。」遠之近，見於彼者由於此也。《語錄》曰：「是以己對物言之，知在彼之是非，由在我之得失。」風之自，著乎外者本乎內也。《語錄》曰：「是知其身之得失，由乎心之邪正。」微之顯，有諸內者形諸外也。《語錄》曰：「專指心說，就裏來。」有爲己之心，而又知此三者，則知所謹而可入德矣。陳氏曰：「君子立心，只是爲己而又能知道理之見於遠者自近始，故自近而謹，知見於風化者自身始，^②故自身而謹；有諸內者甚微，而著於外者甚顯，故自微而謹。既知此三者而有所謹，則可與之人德矣。」故下文引《詩》言謹獨之事。

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯

① 「否」，原誤作「也」，今據四庫本改。

② 「知」，原誤作「者」，今據四庫本改。

人之所不見乎。惡，去聲。

《詩·小雅·正月》之篇。承上文言「莫見乎隱，莫顯乎微」也。疾，病也。無惡於志，猶言無愧於心，此君子謹獨之事也。陳

氏曰：「《正月》詩『潛雖伏矣』，即首章隱微處，「亦孔之昭」，即首章莫見莫顯意。言隱伏之間，其理甚昭明。君子內省，此處須是無一豪疾病，如此則無愧於心。君子所以不可及者，只是能於人所不知而已獨知之地，致其謹耳。」

《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。相，去聲。

《詩·大雅·抑》之篇。相，視也。屋漏，室西北隅也。《文集》曰：「《曾子問》謂之「當室之

白」，孫炎曰：「當室，日光所漏入也。」○《語錄》曰：「古人室在東南隅開門，東北隅爲突，西北隅爲屋漏，西南爲奧。人纔進，便先見東北隅，却到西北隅，然後始到西南隅，此是至深密之地。」承上文又言君子之戒謹恐懼，無時不然，不待言動而後敬信，陳氏

曰：「《抑》詩即是首章戒謹其所不睹、恐懼其所不聞意。屋隅，人迹所不到之地。此處蓋己之所不睹，須是真實無妄，常加戒謹恐懼，方能無愧怍。君子爲己之功至此，不待於動而應事接物方始敬，蓋於未應接之前，無人處已無非敬矣，不待見於發言而後信，實蓋於未發言之前，本來真實，無非信矣。」則其爲己之功益加密矣。

陳氏曰：「此處一節密一節，首章先說戒謹恐懼，後說謹獨，是自密而疎，蓋從內面發出來。此處先說謹獨，後說戒謹恐懼，是自疎而密，蓋從外面說入。」故下文引《詩》并言其效。

《詩》曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。假，格同。鈇，音夫。

《詩·商頌·烈祖》之篇。奏，進也。承上文而遂及其效，言進而感格於神明之際，極其誠敬，無有言說而人自化之也。陳氏曰：「所以不待賞而民自勸，不待怒而民自畏之。」威，畏也。鈇，莖斫刀也。鉞，斧也。

《詩》曰：「不顯惟德！百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

《詩·周頌·烈文》之篇。不顯，說見二十六章，此借引以爲幽深玄遠之意。承上文言天子有不顯之德，而諸侯法之，則其德愈深而效愈遠矣。《文集》曰：「不顯二字，二十六章者別無他義，故只用詩意。卒章所引，緣自章首尚綱之云，與章末無聲無臭皆有隱微深密之意，故知其當別爲一義，與詩不同也。」○《語錄》曰：「問：『不顯其德，案詩中例是言豈不顯也，今借引此詩，真作不顯說，如何？』曰：『是箇幽深玄遠意，是不顯中之顯。』」篤，厚也。篤恭，言不顯其敬也。篤恭而天下平，乃聖人至德淵微，自然之應，中庸之極功也。《語錄》曰：「此章到篤恭而天下平，已是極處結局了，他人孰不恭敬？然却不能平天下，聖人篤恭，天下便平，都不可測耳。」○陳氏曰：「文章至此，凡五引《詩》，頭節說學者須爲己不求人知，第二節說致謹於人所不見處，第三節說不特人所不見，雖己所不聞不見處，

亦當致敬，第四節說不待言說而人自化之，第五節說不顯篤恭，聖人至德功效，有自然之應，乃中庸之極功也。」

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」《詩》曰「德輶如毛」，毛猶有倫。「上天之載，無聲無臭」，至矣！輶，由、酉二音。

《詩·大雅·皇矣》之篇。引之以明上文所謂不顯之德者，正以其不大聲與色也。

《語錄》曰：「只是說至德自無聲色。」又引孔子之言，以爲聲色乃化民之末務，今但言不大之而已，則猶有聲色者存，是未足以形容不顯之妙。三山陳氏曰：「是雖曰不大聲與色，然猶有聲色者存焉，特不大之耳。」○蔡氏曰：「是猶未足以盡此理之妙。」不若《烝民》之詩所言「德輶如毛」，^①則庶乎可以形容矣，而又自以爲謂

①「輶」，原誤作「輕」，今據四庫本改。

之毛，則猶有可比者，是亦未盡其妙。三山

陳氏曰：「苟謂之如毛，是尚容比類也。」○蔡氏曰：「是亦未足以盡此理之妙。」不若《文王》之詩所言

「上天之事，無聲無臭」，然後乃爲不顯之至耳。蓋聲臭有氣無形，在物最爲微妙，而猶曰無之，故唯此可以形容不顯篤恭之妙。《語錄》曰：「所謂不顯其德者，幽深玄遠，無可得而

形容，雖不大聲以色，德輶如毛，皆不足以形容。直是無聲無臭，到無迹之可尋，然後已。」非此德之外，又別有是三等，然後爲至也。陳氏曰：「非是德之外，又別有三等級如此。」

右第三十三章。子思因前章極致之言，反求其本，復自下學爲己謹獨之事，推而言之，以馴致乎篤恭而天下平之盛。又贊其妙，至於無聲無臭而後已焉。《語

錄》曰：「《中庸》後面愈說得向裏來，凡八引《詩》，一步退似一步，都用那般不言不動，不顯不大底字，直說到無聲無臭，則至矣。或曰：「到此裏還得本體？」

曰：「然。」○又曰：「此段自衣錦尚絅，闇然日章，漸收斂到後面，一段密似一段，直到聖而不可知處曰無聲無臭，至矣！」蓋舉一篇之要，而約言之，其反復丁寧示人之意，至深切矣，學者其可不盡心乎！

或問卒章之說。曰：「承上三章，既言聖人之德而極其盛矣，子思懼夫學者求之於高遠玄妙之域，輕自大而反失之也，故反於其至近者而言之，以示人德之方，欲學者先知用心於內，不求人知，然後可以謹獨誠身，而馴致乎其極也。君子篤恭而天下平，而其所以平者，無聲臭之可尋，此至誠盛德，自然之效，而中庸之極功也，故以是而終篇焉。蓋以一篇而論之，則天命之性，率性之道，脩道之教，與夫天地之所以位，萬物之所以育者，於此可見其實德。以此章論之，

則所謂淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯者，於此可見其成功，皆非空言也。然其所以入乎此者，則無他焉，亦曰反身以謹獨而已矣。故首章已發其意，此章又申明而極言之，其旨深哉！其曰不顯，亦充尚絅之心，以至其極耳，與《詩》之訓義不同，蓋亦假借而言，若《大學》敬止之例也。」

「諸說如何？」曰：「程子至矣。案：程子曰：『不愧屋漏，便是箇持敬氣象。』」○又曰：『不愧屋漏，則心安而體舒。』」○又曰：『尚不愧于屋漏，是敬之事。』」○又曰：『聖人脩己以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，四靈何有不至。此體信達順之道，聰明睿智，皆由此出，以此事天享帝。』」○又曰：『道，一本也，知不二本，便是篤恭而天下平之道。』」○又曰：『君子之遇事無巨細，一於敬而已矣。簡細故以自崇，非敬也，飾私智以爲奇，非敬也，要之無敢慢而已。』《語》曰：『居處恭，執事敬，雖之夷狄，不可棄也。』然則執事敬者，固爲仁

之端也，推是心而成之，則篤恭而天下平矣。」○又曰：『毛猶有倫，人豪釐絲忽終不盡。』」○又曰：『《中庸》言道，只消道『無聲無臭』四字，總括了多少。』」○又曰：『《中庸》之語，其本至於無聲無臭，其用至於禮儀三百，威儀三千。自禮儀三百、威儀三千，復歸於無聲無臭，此言聖人心要處。』呂氏既失其章旨，又不得其綱領條貫，而於文義尤多未當。如此章承上文聖誠之極致，而反之以本乎下學之初心，遂推言之，以至其極而後已也。而以爲『皆言德成反本』之事，則既失其章旨矣。案：呂氏曰：『此章皆言德成反本，以盡中庸之道。』此章凡八引《詩》，自衣錦尚絅，以至不顯惟德，凡五條，始學成德疎密淺深之序也；自不大聲色，以至無聲無臭，凡三條，皆所以贊夫不顯之德也。今以『不顯惟德』通前三義而并言之，又以後三條者，亦通爲進德工夫淺深次第，則又失其條理矣。案：呂氏

曰：「不顯惟德，百辟其刑之者，蓋要其所以不動而敬，不言而信，不賞而勸，不怒而威，豈有他哉？在德而已！」○又曰：「德輶如毛，謂之德者，猶誠之者也，未至乎誠也。若至乎誠，則與天爲一，無意無我，非勉非思，渾然不可得而名者也。聲臭之於形，微矣，有物而不可見，猶曰無之，則上天之事可知矣。」○又曰：「不動而敬，不言而信，不賞而勸，不怒而威，則德孚於人而忘乎言動矣，然猶有德之聲色存焉。至于不大聲色，然後可以人乎無聲無臭而誠一於天。」至以知風之自爲知「見聞」、「動作」皆由「心出」，案：呂氏曰：「以見聞之廣，動作之利，推所從來，莫非心之所出，其知風之自歟！」以知微之顯爲知「心之精微」「明達暴著」，案：呂氏曰：「心之精微，至隱至妙，無聲無臭，然其理明達暴著，若懸日月，其知微之顯歟？」以「不動」而敬、「不言」而信爲「人敬信」之，案：呂氏曰：「其中有本，不待言動而人敬信。」以「貨色」「親長」「達諸天下」爲「篤恭而天下平」，案：呂氏曰：「君子之善與人同，合内外之道則爲德，非特成己，將

以成物，故君子言貨色之欲，親長之始，必達於天下而後已，豈非篤恭而天下平者哉！」以德爲誠之之事而「猶有聲色」，至於「無聲無臭」然後「誠一於天」，已見上註。則又文義之未當者然也。然近世說者，乃有深取乎其知風之自之說，而以爲非大程夫子不能言者，蓋習於佛氏「作用是性」之談，而不察乎了翁序文之誤耳。學之不講，其陋至此，亦可憐也！《語錄》曰：「呂氏却是作用是性之德，於學無所統攝。」游氏所謂「無藏於中，無交於物，泊然純素，獨與神明居」，所謂「離人而立於獨」者，皆非儒者之言。案：游氏曰：「無藏於中，無交於物，泊然純素，獨與神明居，此淡也，然因性而已，故不厭。」○又曰：「無聲無臭，則離人而立於獨矣。」「不失足於人，不失色於人，不失口於人」，則又審於接物之事，而非簡之謂也。案：游氏曰：「不失

足於人，不失色於人，不失口於人，此簡也，然循理而已，故文。」其論三「知」，未免牽合之病。

案：游氏曰：「欲治其國，先齊其家，知遠之近也，人人親其親，長其長，而天下平，可不謂近矣乎！欲齊其家，先脩其身，知風之自也。《易》於《家人》曰：「風自火出」，而「君子以言有物，行有常」，可不謂所自乎？欲脩其身，先正其心，知微之顯也。夫道視之不見，聽之不聞，而常不離心術日用之間，可不謂顯矣乎！」其論「德輶如毛」以下，則其失與呂氏同。案：游氏曰：「所謂德者，非甚高而難知也，

甚遠而難至也，舉之則是，故曰德輶如毛。既已有所舉矣，則必思而得，勉而中，是人道而有對也，故曰毛猶有倫。若夫誠之至，則無思無爲，從容中道，是天道也，故曰上天之載，無聲無臭矣。」楊氏「知風之自」，案：楊氏曰：「世之流風，皆有所自，清之隘，和之不恭，知其自此，則君子不由也。」與呂氏舊本之說略同，案：呂氏曰：「墨子兼愛，楊子爲我，其始未有害也，其風之末，則至於無君無父，而近於禽獸。伯夷之不屑就，以爲清，柳下惠之不屑去，以爲

和。其風之末，不免乎隘與不恭，君子不由，則其端不可不慎也。故曰：差之豪釐，繆以千里，其知風之自歟！」而其取證，又皆太遠。要當參取呂

氏改本，去其所謂見聞者，而益以言語之得失，動作之是非，皆知其有所從來而不可不謹，則庶乎其可耳。案：呂氏見聞

之說，已見上註。以德輶如毛爲有德而未化，則又呂、游之失也。案：楊氏曰：「德輶如

毛，未至於無倫，猶有德也，有而不化，非其至也，故上天之載，無聲無臭，然後爲至。」侯氏說多踈闊，惟以此章爲「再敘入德成德之序」者，獨爲得之也。案：侯氏曰：「白衣錦尚綱，至無聲無臭，至矣！子思再敘入德成德之序也。」

中庸纂疏

後學 成德 校訂

讀《論孟集註》綱領

後學趙順孫纂錄

《集註》如秤上稱來無異，不高些，不低些，如看得透，存養熟，甚生氣質。《朱子語錄》○又曰：「某於《論》、《孟》逐字秤等，不教偏些子，^①學者將註處，宜子細看。」

《集註》添一字不得，減一字不得。《語錄》○又曰：「不多一箇字，不少一箇字。」

看《集註》時，不可遺了緊要字。蓋解中有極散緩者，有緩急之間者，有極緊要者。某下一字時，直是秤輕等重，方敢寫出。《語錄》○又曰：「讀《集註》只是要看無一字閑，若意裏說做閑字，那箇正是緊要字。」

《集註》至于訓詁皆子細者，蓋要人字字着意看，字字思索到，莫要只作等閑看便了。《語錄》○又曰：「要人精粗本末字字爲咀嚼過。」

問：「《註》或用『者』字，或用『謂』字，或用『猶』字，或直言。其輕重之意如何？」曰：「者、謂，是恁地。直言者，直訓如此。猶云者，猶是如此。」《語錄》○胡氏曰：「某，某也，正訓也。某猶某也，無正訓，借彼以明此也。某之爲言某也，前無訓釋，特發此以明其義也。爲言，謂其說如此也。引經傳文以證者，此字義不可以常訓通也。」

《集註》於正文之下正解說字訓文義與聖經正意，^②如諸家之說有切當明白者，即引用，而不沒其姓名。如《學而》首章，先尹氏而後程子，亦只是順正文解下來，非有高

①「子」，原誤作「小」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

②中「正」字，文淵閣四庫全書《經義考》作「止」。

下去取也。章末用圈而列諸家之說者，或文外之意而於正文有所發明，不容略去，或通論一章之意，反覆其說，切要而不可不知也。

朱在過庭所聞。○《語錄》曰：「《集註》內載前輩之說於句下者，●是解此句文義。載前輩之說於章後者，是說一章之大旨及反覆此章之餘意。」○胡氏曰：「字義難明者，各有訓釋。一章意義可以分斷者，逐節註之，一章之後又合諸節而通言之。欲學者先明逐字文義，然後明逐節旨意，明逐節旨意，然後通一章之旨意也。每章只發本章之旨者，附註後。或因發聖人言外之意者，別為一段，以附其後。亦欲學者先明本旨，而後及之也。」

《集註》乃《集義》之精髓。《語錄》○又曰：

「《精義》是許多語言，而《集註》能有幾何言語？一字是一字，其間有一字當百十字底。」○又曰：「前輩解說，恐後學難曉，故《集註》盡撮其要說出來，不須更於註腳外又添一段說話。只把這箇熟看，自然曉得，莫枉費心去外面思量。」○又曰：「如《精義》諸老先生說非不好，只是說得忒寬，易使人向別處去。《集註》便要人只恁地思量，文義曉得了，只管玩味，便見聖人意思出來。」○陳氏曰：「《集註》初遍閱諸家

說，或一兩段，或一兩句，或一兩字可取，皆抄掇來，續旋旋磨刮，剪繁趨約，是幾百番過。」○又曰：「學者先須專從事《集註》，為一定標準，復熟饜飫，胸中已有定見，然後方可將《集義》來參較，方識破諸家是非得失，了無遁情，益見得《集註》明潔親切，辭約而理當，義精而味長，信為萬世不刊之書。」

程先生經解，理皆在解語內。《集註》只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文內。《語錄》○陳氏曰：「《集註》發明程子之說，或足其所未盡，或補其所未圓，或白其所未瑩，或實其所未一，其實不離乎程說之中。必如是，而後謂有功於程子。未可以優劣較之。」

問：「《集註》引前輩之說，而增損改易本文，其意如何？」曰：「其說有病，不欲更就下面安註腳。」《語錄》。

問：「《集註》中有兩存者，何者為長？」

①「句下」，原倒乙，據《朱子語類》卷四十二正。

曰：「使某見得長底時，豈復存其短底？只爲是二說皆通，故並存之。然必有一說合得聖人之本意，但不可知耳。」復曰：「大率兩說前一說勝。」《語錄》○又曰：「《集註》中有兩說相似而少異者，亦要相資。有說全別者，是未定也。」○又曰：「聖人言語固是旨意歸一，後人看得有未端的處，大率意義長者錄在前，有當知而未甚穩者錄在後。」○胡氏曰：「有兩說相似而小異者，彼此相資而義足也。有自相牴牾者，未決而並存之也。」

《集註》某自三十歲便下工夫，到而今改猶未了，不是草草看者。《語錄》○黃氏曰：「朱子一部《論語》直解至死。」○又曰：「朱子於一字未安，一語未順，覃思靜慮，更易不置，或一二日而未已。夜坐親見至四鼓，先生曰：『此心已孤，且休矣。』退而就寢。目未交睫，復見遣小吏將板牌改數字以見示。則是退而猶未寐也，未幾而天明矣。用心之苦如此，而學者顧以易心讀之，安能得聖賢之意哉！」

《集註》後來改定處多，遂與《或問》不相

應，又無功夫脩得《或問》，故不曾傳出。今莫若只就正經上玩味，有未通處，參考《集註》，更自思索爲佳。不可恃此未定之書，便以爲是也。《朱子文集》○《語錄》曰：「《論孟或問》是十五年前文字，與今說不類。當時欲脩，後來精力衰，那箇工夫大段掉了。」○陳氏曰：「《論》、《孟》須以《集註》爲正，如《或問》，後來置之不脩，未得爲成書。今細觀之時，覺有枯燥處，亦多有不穩處，亦多有失之太甚處，比之《大學中庸或問》之書大不同。若姑借之以參訂《集註》之所未詳則可矣，未可全案之以爲定論也。」○愚案：朱子自以《論孟或問》爲未定之書，今不敢用《大學》、《中庸》例附于章後，惟取其與《集註》同者，疏于各條之下。

讀《論語》、《孟子》法

後學趙順孫纂疏

程子曰：「學者當以《論語》、《孟子》爲本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。程伯子名顥，叔子名頤，河南人。《集註》以其學同，通稱程子云。○《語錄》曰：「《語》、《孟》工夫少，得效多。六經工夫多，得效少。」○輔氏曰：「今之治二書，所患不精耳。果能熟讀精思，使其言皆出於吾之口，使其意皆出於吾之心，脈絡調理始終洞然，而無纖介隱昧不明之處，則六經之言固可以類推而無不明也。」讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，聖人之所以至於聖人，而吾之所以未至者，所以未得者，《語錄》曰：「今人讀書，只緣不曾求聖人之意，纔拈得

些小，便把自意硬人放裏面，便胡亂說，故教他就聖人意上求看如何。」○輔氏曰：「聖人作經之意，不過欲發明此理以曉人，其所以用心而至爲聖人者，則二書固無不具也。至於吾之所以未至聖人之地，未得聖人之心者，亦惟用心與二書背戾而不合耳。」○陳氏曰：「到經明後，方知得作經之意。識聖人心體，方知他所以用處。」句句而求之，書誦而味之，中夜而思之，輔氏曰：「學者苟能句句而求之，勿使有一豪苟簡陵躐之意，口誦其言，心味其旨，而又能於深夜反復研思，則智日益明，理日益得，而聖人之心可漸識，聖人之地可漸造矣。」平其心，易其氣，闕其疑，則聖人之意可見矣。」《語錄》曰：「平其心，只是放教虛平，易其氣，只是放教寬慢，闕其疑，只是莫去穿鑿。今人多要硬把捉教住，如何得？有箇難理會處，便要刻畫百端討出來，枉費心力。少刻只說得自底，那裏見聖人意！」○輔氏曰：「不平其心，則必有蔽陷離窮之病，不易其氣，則必有躁急鹵莽之失，不闕其疑，則又必至於穿鑿附會而反有害於經矣。」○陳氏曰：「平其心者，是虛其心，如衡之平，不可先立一箇定說。纔先把一說爲主於中，便如秤盤上先加一星了，到秤物時，如何得銖兩之正？易其氣者，欲見得聖

人真意時，須是和平其氣，雍容和緩，自然而得之，乃能默契。」

程子曰：「凡看文字，須先曉其文義，然後可以求其意。未有不曉文義而見意者也。」《語錄》曰：「讀書須從文義上尋，今人却於文義外尋索。」

程子曰：「學者須將《論語》中諸弟子問處，便作自己問，聖人答處，便作今日耳聞，自然有得。雖孔孟復生，不過以此教人。」輔氏曰：「若能如此看，則不徒誦其言，必將求其意，不徒求其意，必將見於行，其進於聖賢也不難矣。」若能於《語》、《孟》中深求玩味，將來涵養成甚生氣質！」輔氏曰：「若能到得後來涵養成就，則氣質變化，可使愚必明，柔必強矣。」

程子曰：「凡看《語》、《孟》，且須熟讀玩味。須將聖人言語切己，不可只作一場話說。人只看得此一二書切己，終身儘多也。」《語錄》曰：「《論》、《孟》不可只道理會文義得了便了，須子細玩

味，以身體之，見前後晦明生熟不同，方是切實。」○又曰：「二書若便恁地讀過，只一二日可了。若要將來做切己事，玩味體察，一日多看得數段或一兩段耳。」○又曰：「讀《論》、《孟》須是切己，且如學而時習之，切己看時，曾時習與否？句句如此求之，則有益矣。」○輔氏曰：「切己之說甚有力，讀書者能將聖人言語切己體察，則定無枉費工夫，一日當有一日之功。若欲只做一場話說，則是口耳之學耳。」

程子曰：「《論》、《孟》只剩讀着，便自意足，學者須是玩味。若以語言解着，意便不足。」《語錄》曰：「讀書之法，先要熟讀，須是正看背看左看右看，看得是了，未可便說道是，更須反覆玩味。」○輔氏曰：「學者須是將聖人語言熟讀深思，晝夜玩味，則可以開發吾之知識，日就高明；涵養吾之德性，日就廣大。方始見得聖賢言近而旨遠，故其意思自然厭飫飽足。若以語言解着，則意便死，於言下自然局蹙寒淺，而有枵虛不足之意。」

或問：「且將《語》、《孟》緊要處看，如何？」程子曰：「固是好，但終是不浹洽耳。」《語錄》曰：「莫云《論》、《孟》中有緊要底，有汎說底，今且着力緊要底，便是揀別，此最不可。蓋道體至廣至大，聖人言

語有說得粗底，有說得細底，有說得難底，有說得易底，有說得大底，有說得小底。皆着理會透徹，若不盡見，必有窒礙處。」○又曰：「浹洽二字宜子細看，凡於聖賢言語思量透徹，乃有所得。譬之浸物於水，水若未入，只是外面稍濕，裏面依然乾燥，必浸之久，則透內皆濕。」○輔氏曰：「人纔只將二書緊要處看，便只是要求近功速效，與天理已不相似。所謂固是好者，蓋姑取其向學求道之意耳。正使其有近功速效，亦必至於偏枯寒澀，豈復有優游厭飫貫通浹洽之意。」

程子曰：「孔子言語句是自然，孟子言語句句是事實。」《語錄》曰：「孔子言語一似沒要緊說出來，自是包含無限道理，無些滲漏。初不曾着氣力，自是委曲詳盡，說盡道理，更走他底不得。若孟子使用着氣力，依文案本，據事實說無限言語，方說得出。此所以爲聖賢之別。」

程子曰：「學者先讀《論語》、《孟子》，如尺度權衡相似，以此去量度事物，便自見得長短輕重。」輔氏曰：「尺度可以量長短，權衡可以稱輕重，理義可以別是非。能知道，則何書不可讀？何理不可究？何事不可處哉？」

程子曰：「讀《論語》、《孟子》而不知道，所謂『雖多，亦奚以爲』。」輔氏曰：「讀《語》、《孟》而不知道，則是口耳之學，未嘗着心玩味，未嘗至誠涵泳，未嘗切己體察也。故讀雖多，何益於事！」

《論語》序說

朱子集註序說 後學趙順孫纂疏

《史記·世家》曰：「孔子名丘，字仲尼。」

其先宋人。父叔梁紇，母顏氏。以魯襄公二十二年庚戌之歲，十一月庚子，生孔子於魯昌平鄉陬邑。爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。及長，爲委吏，料量平；委吏，本作季氏史。《素隱》云「一本作委吏」，與《孟子》合，今從之。爲司職吏，畜

蕃息。職，見《周禮·牛人》，讀爲犧，義與杙同，蓋繫養犧

牲之所。此官即《孟子》所謂乘田。適周，問禮於老

子，《語錄》曰：「問：『何以問禮於老聃？』」曰：「老子曾爲

柱下史，故知禮節文，所以孔子問之。聘雖知禮，然其意以

爲不必盡行，行之反以多事，故欲絕滅之。」既反，而弟

子益進。昭公二十五年甲申，孔子年三十

五，而昭公奔齊，魯亂。於是適齊，爲高昭子

家臣，以通乎景公。有聞《韶》、《武》二事。公欲封

以尼谿之田，晏嬰不可，公惑之。有季孟吾老之

語。○《語錄》曰：「問：『齊景公欲封孔子田，楚昭王欲封孔

子地，晏嬰、子西不可。使無晏嬰、子西，則夫子還受之

否？』曰：「既仕其國，則須有采地，受之可也。」孔子遂

行，反乎魯。定公元年壬辰，孔子年四十三，

而季氏強僭，其臣陽虎作亂專政。故孔子不

仕，而退脩詩、書、禮、樂，弟子彌衆。九年庚

子，孔子年五十一。公山不狃以費畔季氏，

召，孔子欲往，而卒不行。有答子路東周語。○《語

錄》曰：「聖人欲往之時，是當他召聖人之時，有這些好意思

來接聖人，聖人當時亦接他好意思，所以欲往。然他這箇人

終是不好底人，聖人待得重理會過一番，他許多不好又只

在，所以終不可去。如陰雨蔽翳，重結不解，忽然有一處略

略開霽雲，收斂斂，見得青天白日，這些自是好。」定公以

孔子爲中都宰，一年，四方則之，遂爲司空，又爲大司寇。十年辛丑，相定公會齊侯于夾谷，齊人歸魯侵地。十二年癸卯，使仲由爲季氏宰，墮三都，收其甲兵。孟氏不肯墮成，圍之不克。《語錄》曰：「問：『成既不墮，夫子如何別無處置了便休？』」曰：「不久夫子亦去魯矣。若使聖人久爲之，亦須別有箇道理。」十四年乙巳，孔子年五十六，攝行相事，誅少正卯，與聞國政。三月，魯國大治。齊人歸女樂以沮之，季桓子受之。郊，又不致餼俎於大夫。孔子行。《魯世家》以此以上皆爲十二年事。○《語錄》曰：「問：『季桓子纔受女樂，孔子不安便行。孔子向來相定公，做得許多事業，亦是季桓子聽孔子之所爲方始做得？』」曰：「固是。」○又曰：「當時若致餼俎，孔子去得更從容，惟其不致，故孔子便行。」○問：「設若魯亦致餼於大夫，則夫子果止乎？」曰：「也須去，只是不若此之速，必須別討一箇事故去。且如不致餼，亦不是大段失禮處，聖人便因此且求去。」○胡氏曰：「是時政在季氏，夫子攝行相事而已，非爲相也；與聞國政

而已，非爲政也。定公素不能立，季孫既有所惑，其不足與有爲可知也，故不容於不行。」適衛，主於子路妻兄顏濁鄒家。《孟子》作顏雝由。適陳，過匡，匡人以爲陽虎而拘之。有顏淵後及文王既沒之語。既解，還衛，主蘧伯玉家，見南子。有矢子路及未見好德之語。去適宋，司馬桓魋欲殺之。有天生德語及微服過宋事。又去，適陳，主司城貞子家。居三歲而反于衛，靈公不能用。有三年有成之語。晉趙氏家臣佛肸以中牟畔，召孔子。孔子欲往，亦不果。有答子路堅白語及荷蕢過門事。○《語錄》曰：「夫子於公山氏之召，却真箇要去做。於佛肸之召，但謂其不能挽我而已。」將西見趙簡子，至河而反，又主蘧伯玉家。靈公問陳，不對而行，復如陳。據《論語》則絕糧當在此時。季桓子卒，遺言謂康子必召孔子，其臣止之，康子乃召冉求。《史記》以《論語》歸與之歎爲在此時。又以《孟子》所記歎詞爲主司城貞子時語，疑不然。蓋《語》、《孟》所記，本皆此一時語，而所

記有異同耳。孔子如蔡及葉。有葉公問答、子路不對、沮溺耦耕、荷蓀丈人等事。《史記》云：「於是楚昭王使人聘孔子。孔子將往拜禮，而陳蔡大夫發徒圍之。故孔子絕糧於陳蔡之間。」有愠見及告子貢一貫之語。案是時陳蔡臣服於楚，若楚王來聘孔子，陳蔡大夫安敢圍之。且據《論語》，絕糧當在去衛如陳之時。楚昭王將以書社地封孔子。令尹子西不可，乃止。《史記》云「書社地七百里」，恐無此理，時則有接輿之歌。○愚謂：古者二十五家爲里，里則各立社。書社者，書其人名於籍。又反乎衛，時靈公已卒，衛君輒欲得孔子爲政。有魯衛兄弟及答子貢夷齊、子路正名之語。而冉求爲季氏將，與齊戰有功。康子乃召孔子，而孔子歸魯，實哀公之十一年丁巳，而孔子年六十八矣。有對哀公及康子語。然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕，《語錄》曰：「問：『孔子當周衰時，可以有爲否？』曰：『聖人無不可爲之事，只恐權柄不入手。』問：『不知聖人有不可爲之時否？』曰：『若時節變，聖人又自處之不同。』問：『孔子豈不知時君必不能用己？』曰：『聖人豈

有逆料君能用我與否？到得後來說不復夢見周公，與吾已矣夫，聖人自知其不可爲矣。」乃敘《書傳》、《禮記》。有杞宋損益從周等語。刪《詩》正樂，有語太師及樂正之語。序《易》·彖、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。有假我數年之語。弟子蓋三千焉，身通六藝者七十二人。弟子顏回最賢，蚤死，後唯曾參得傳孔子之道。十四年庚申，魯西狩獲麟，有莫我知之歎。孔子作《春秋》。有知我罪我等語，《論語》請討陳恒事，亦在是年。○《語錄》曰：「據陳恒事は獲麟年，那時聖人猶欲有爲也。」明年辛酉，子路死於衛。十六年壬戌，四月己丑，孔子卒，年七十三，葬魯城北泗上。弟子皆服心喪三年而去，唯子貢廬於冢上，凡六年。孔子生鯉，字伯魚，先卒。伯魚生伋，字子思，作《中庸》。子思學於曾子，而孟子受業子思之門人。

何氏曰：「《魯論語》二十篇。《齊論語》別有《問王》、《知道》，凡二十二篇，其二十篇

中章句，頗多於《魯論》。《古論》出孔氏壁中，分《堯曰》下章子張問以爲一篇，有兩《子張》，凡二十一篇，篇次不與《齊》、《魯論》同。」何氏名晏，魏南陽人。○或問：「今之《論語》，其《魯論》與？」曰：「以何晏所敘篇數考之，則信爲《魯論》矣。但據《釋文》，則其文字亦或有不同者，如以必爲瓜之類。豈何氏亦若鄭註，就《魯論》篇章而又雜以《齊》、《古》之文與？然《唐·藝文志》已不載《齊》、《古》篇目，陸氏蓋於諸家說中得之耳。」

程子曰：「《論語》之書，成於有子、曾子之門人，故其書獨二子以子稱。」《或問》：「程子之說出於柳宗元，而不著柳說，何也？」曰：「柳氏之言曰：『諸儒皆以《論語》孔子弟子所記，不然也。孔子弟子，曾參最少，又老乃死，而是書記其將死之言，則去孔子之時甚遠，而當時弟子略無存者矣。吾意孔子弟子嘗雜記其言，而卒成其書者，曾子弟子樂正子、子思之徒也。故是書之記諸弟子必以字，而曾子不然，蓋其弟子之號之云爾。而有子亦稱子者，孔子之歿，諸弟子嘗以其似夫子而師之，後乃叱避而退，則固嘗有師之號矣。』凡此柳氏之言，其論曾子者得之，

而有子叱避之說，則史氏之鄙陋無稽而柳氏惑焉。以《孟子》考之，當時既以曾子不可而寢其議，有子曷嘗輒據孔子之位而有其號哉？故程子特因柳氏之言斷而裁之，以爲此說，此所以不著柳說而獨以程子爲據也。」○胡氏曰：「子者，弟子稱其師之號。此書記有子、曾子之言，皆不曰字而曰子，故知其成於二子門人之手。然夫子沒，一時皆以有子之言似夫子，又曾子傳之子思、子思傳之孟子，豈二子之獨以子稱亦以是歟？」

程子曰：「讀《論語》，有讀了全然無事者；輔氏曰：「不過是尋行數墨之徒耳。」○陳氏曰：「是全未有一字之得，而草率不精之故也。」有讀了後其中得一兩句喜者；《語錄》曰：「到這一二句喜處，便是人頭處，如此讀將去，將久自解踏着他關捩子。倏然悟時，聖賢格言自是句句好。須知道那一句有契於心，著實理會得那一句透，如此推來推去，方解有得。今只恁地包罩說道好，如喫物事相似，事事道好，若問那般較好，其好是如何，却又不知，如此濟得甚事。」○輔氏曰：「是就其性之所進而偶有所感發焉者也，如此，則亦可以進矣。」○陳氏曰：「是已入得一線路子開明，是一兩句之精也。」有讀了後知好之

者；輔氏曰：「好之則知其味矣。如食五穀者，既知其味，則必嗜之也。」○陳氏曰：「是已覺其中有趣味之可嗜，而於書之大義甚精也。」有讀了後直有不知手之舞之足之蹈之者。」輔氏曰：「嗜之而飽饜充足，其樂有不可形容者，是以見於手舞足蹈也。」○陳氏曰：「是深有悟夫趣味之無窮，而全書之已精也。然精亦豈容易可至哉？是用多少工夫積累而然。」

程子曰：「今人不會讀書。如讀《論語》，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。」輔氏曰：「程子言雖近而意則切。使讀書者自知所以求益，不至虛費工夫也。須是熟讀涵泳，使之通貫浹洽，然後有日新之功。如是，則氣質變化，月異而歲不同也。」

程子曰：「頤自十七八讀《論語》，當時已曉文義，讀之愈久，但覺氣味深長。」《語錄》曰：「所謂深長意味也，別無說，只是涵泳，久自見得。」

論語卷第一

朱子集註 後學趙順孫纂疏

學而第一

此爲書之首篇，故所記多務本之意，

《語錄》曰：「此一篇都是先說一箇根本。」○胡氏曰：「此篇首取其切於學者記之，故以爲多務本之意。」乃人道之門、積德之基、學者之先務也。《語錄》曰：「人道之門，是將自家身己入那道理中去，漸漸相親，久之與己爲一。」○輔氏曰：「道者，人之所共由，必有所從人。德雖我之所自得，必積而後成。凡此篇所論務本之事，乃道所從人之門，而德所積累之基，學者必先務此，然後道可入而德可積矣。」凡十六章。

子曰：「學而時習之，不亦說乎？」說、悅同。

學之爲言效也。或問：「學之爲效。」曰：「所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，而效夫知者，以求其知，以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。」○《語錄》曰：「效字所包甚廣，凡博學、審問、謹思、明辨、篤行，皆學之事。」○黃氏曰：「《集註》言學而《或問》以知與能並言，言人之效學於人，有此二者。先覺之人於天下之理該治貫通，而吾懵然未有所知也，於是日聽其議論，而向之未知者始知矣；先覺之人於天下之事躬行實踐，而吾偃然未有所能也，於是日觀其作爲，而向之未能者始能矣。」人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。或問此一節。曰：「人之所以爲人者，以其受天之命而有是性也。性之所以爲性者，以其具足萬理而無不善之雜也。是以人之有生，則仁義禮智之德，無一不根於心，其君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之倫，動作威儀之節，以至天地事物之所以然而當然者，皆不待求於外而知之能之也。然既有是形，則氣質之稟或不能無所偏，物欲之私或不能無所蔽，是以於性之德有所

不明而觸意妄行，或墮於夷狄禽獸之域。惟聖人則氣稟清明，而物欲不得以蔽之，是以能盡其性，而全其所以爲人之道。若衆人者，既已昧其性矣，而又求夫能盡其性之人而講焉，以效其所知，觀而法之，以效其所能，則可以明善而復其初矣。若本不失其性，則亦何必效於人以復之乎？」○黃氏曰：「學問之道固多端，然其歸在於全其本性之善而已。明善，謂明天下之理。復其初，則復其本然之善也。」○陳氏曰：「所謂明善而復其初者，其中極有含蓄，乃兼知行而言，非止知之便是復其初也。學自是兼知行工夫，豈但明此理而已！」○胡氏曰：「人性皆善，人皆可學也。覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，學之端也，乃可以明善而復其初，學之效也。」○莆田黃氏曰：「人雖由氣以成形，而氣原於理，故曰人性皆善也。然氣無定形，升降上下，往來消息，交互錯糅，易於昏雜而難得清明，故人之受是氣也，亦通者少，蔽者多。通則爲先覺，故曰覺有先後也。理寓氣中，則未嘗變，惟理不變，故學可勝氣，雖昏蔽之甚者，得先覺覺之，則亦覺焉，故曰後覺必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。必曰明善者，蓋不明乎善，則雖欲爲善，而不知其孰爲善，今因先覺之所爲，然後能明其爲善而效之。復其

初者，又明此善乃吾有生之初元得於天者如此，向也爲氣稟之昏蔽而不知，今始知其善而爲之，非取彼先覺之有以增我所無，亦復其初而已。」○又曰：「先覺之所爲，理之所當爲也。理乃天所同命以爲人者，不如是，則不能爲人矣。」○蔡氏曰：「性者，人心所稟之天理，寂然不動之時，萬善具足之名也。由是而之五常百行，無非至善。但人爲氣質所昏，物欲所汨，又不能學以通之，既無以知其本然之善，則亦無以施其存養之功，惟能效夫先覺者之所爲，乃可以明善而復其初。明，以知者言也，復，以能者言也。朱子以明善復其初，以求知求能開示學者，切矣！」**習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。**或問：「習爲鳥數飛。」曰：「《說文》習字『從羽從白』，《月令》所謂『鷹乃學習』是也。」○《語錄》曰：「只是這一樣飛，習只是飛了又飛。」○胡氏曰：「學之不已者，學與習非一事也。」說，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說，其進自不能已矣。或問：「學而時習，何以說也？」曰：「人既學而知且能矣，而於其所知之理，所能之事，又以時反復而溫繹之，如鳥之始學飛者，既已能之，而又蜚習

焉，則其所學者熟，而中心悅懌也。蓋人而不學，則無以知其所以爲人之理，無以能其所以爲人之事，固不足以謂之人矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之道；習矣而不時，則工力間斷，而無以成其習之功。是以雖曰知之，而枯燥生澀，無可嗜之味，雖曰能之，而危殆杌隉，無可即之安。如是而求有以勝夫氣稟物欲之私而復其初，亦何自而能得哉！是以聖人之教，使人既學矣，而於其所學，又必時時習之，如鳥之始學飛而婁習焉者，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益熟，蓋朝夕從容，俯仰於道德仁義之中。而凡人之所以爲人，性之所以爲性者，莫不沛然有以自得於心，而知其非由外鑠矣。此其中心油然悅懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美也。」○《語錄》曰：「學只是要一箇習，習熟後自然喜說不能自己。今人學所以便住了，只是不曾習熟，不見得好。」○又曰：「大抵學到說時已是進一步了，^①只說後便要住不得。」○陳氏曰：「時時習之而無間斷，則所學者熟，趣味源源而出，中心不期悅懌而進進自不能止。」程子曰：「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。」又曰：

「學者，將以行之也。時習之，則所學者在
我，故說。」或問：「程子兩義。」曰：「重複思繹者，以知者言也。所學在我者，以能者言也。學之爲道，不越乎兩端矣。」曰：「時習之所以說，諸說孰近？」曰：「夫習而熟，熟而說，脉絡貫通，最爲親切。程子所謂浹洽者是也。」○胡氏曰：「時復思繹，則習之於心，將以行之，則習之於身，内外交致其力也。」謝氏曰：「時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也；立如齊，立時習也。」謝氏，名良佐。上蔡人。○《語錄》曰：「學時，是知得坐如尸，立如齊。及做時，坐常是如尸，立常是如齊，此是習之事。」○又曰：「程子、謝氏各只說得一邊，尋繹義理與居處，皆當習可也。」○又曰：「程子意是說習於思，天下事若不先思，如何會行得！謝氏說習於行者，亦不是外於思，思與行，亦不可分說。」
有朋自遠方來，不亦樂乎？樂，音洛。

朋，同類也。自遠方來，則近者可知。程

① 「進一步」，原誤作「進一進」，據《朱子語類》卷二十改。

子曰：「以善及人，而信從者衆，故可樂。」或問：「以善及人，而信從者衆，若何而可樂邪？」曰：「聞之張子曰：『性者，萬物之一原，非有我之所得私也。惟大人爲能盡其道，故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不能順吾理者，則亦末如之何矣。』嘗以是言觀之，而朋來之樂，其指可知。蓋性之爲性，固物之所同得也，向也以其拘於氣稟，汨於物欲，而皆梏亡之。今也吾獨幸知學以復之，而既有以悅諸心矣，彼則未嘗知學而梏亡猶故也。夫以昔之得於天者皆同，而今之得於己者獨異，則亦豈吾之所欲哉！然遽欲推吾之所得以及之，則吾之善未充，而無以取信於彼，雖欲求而告之彼，亦且掉頭而不之顧矣，況望其能因吾言以復其初，而與之同其樂邪？惟其有以充諸身而形於外，則彼之聞風而覲德者，自將敬信服從之不暇。蓋近者既至，而遠者畢來，以學於吾之所學而求以復其初，凡吾之所得而悅諸心者，彼亦且將有以得而悅之，而無物我之間，則夫所謂萬物之一原者，信乎其俱立而不獨成矣。是其歡欣交通融怡和樂之意，所以盈於內而達於外者，又豈手舞足蹈之可言哉。且程子『以善及人，而信從者衆』之云，纔九字爾，而無一字之虛設也，非見之明而

驗之實，其孰能與於此。」○《語錄》曰：「須是自家有這善，方可及人，無這善，如何及得人？看聖人所言，多少氣象寬大。」○又曰：「善不是自家獨有，人皆有之，我自得未能及人，雖說未樂。」○又曰：「信從者衆，足以驗己之有得。然已既有得，何待人之信從始爲可樂？須知己之有得，亦欲他人之皆得，然信從者但一二，亦未能慳吾之意，至於信從者衆，則豈不可樂！」○又曰：「大抵私小底人，或有所見，不肯告人，持以自多。君子存心廣大，已有所得足以及人，今既信從者自遠而至，其衆如是，安得不樂。」○問：「初學將自謀不暇，何以及得人？」曰：「謂如傳師友些好說話，好文字，歸與朋友，亦喚做及人。如有好說話，好文字，緊緊藏在籠篋中，如何及得人？」○黃氏曰：「以善及人，原其所以遠來也，信從者衆，實其自遠而來也。」又曰：「說在心，樂主發散在外。」或問：「說樂皆出於心，而程子有內外之辨。」曰：「非以樂爲在外也，以爲積滿乎中，而發越乎外爾。說則方得於內，而未能達於外也。」○《語錄》曰：「說是感於外而發於中，樂則充於中而溢乎外。」○輔氏曰：「說是自知自能而自說，及夫樂，則人皆知皆能而始至

說，今發散於外，非有他也。」

人不知而不愠，不亦君子乎？」愠，紆，問反。

愠，含怒意。《語錄》曰：「但心裏略有些不平意，便

是愠了。」○又曰：「愠非悻然而怒之謂，只有些小不快活

處，便是。」君子，成德之名。《易本義》曰：「成德，

已成之德也。」尹氏曰：「學在己，知不知在人，

何愠之有。」尹氏，名焯。河南人。○《文集》曰：「尹

氏最爲的當。蓋如此而言，乃見爲己用心之約處，若以

容人爲說，竊恐爲己之心不切，而又涉乎自廣狹人之病，

其去道亦遠矣。」○《語錄》曰：「此等句極好，君子之心如

一泓清水，更不起些微波。」程子曰：「雖樂於及

人，「不見是而無悶」，乃所謂君子。」黃氏曰：

「程子之說，是不愠然後君子也，以說樂兩句例之，則須

如此說，方爲穩當。」愚謂及人而樂者順而易，不

知而不愠者逆而難，故惟成德者能之。或

問：「人不知而不愠，何以爲君子？」曰：「常人之情，人

不知而不能不愠者，有待於外也。若聖門之學，則其本

心正以爲己而已矣，初非爲是以求人之知也。人知之，

人不知之，亦何加損於我哉？然人雖或聞此矣，而信之

有不篤，養之有不厚，守之有不固，則居之不安，而臨事

未必果能真不動也。今也不見知，而處之泰然，且略

無纖芥含怒不平之意，非成德之士，信之篤而養之厚，守

之固而居之安，其孰能之？故必如是，然後可以得夫君

子之名，苟自是日進而不已焉，則不怨不尤，下學上達，

以馴致於聖人，亦不改塗而至矣。」○《語錄》曰：「問：

「不知而不愠者，逆而難。」曰：「人之待己，平平恁地過亦

不覺。若被人做箇全不足比數底人看待，心下便不甘，

便愠。」○輔氏曰：「順謂理之順，逆謂理之逆，曰順曰

逆，皆理也。但處其順者易，故及人而樂者猶可及；處其

逆者難，故不見是而無悶，非成德之士，安土樂天者，不

能及也。」○蔡氏曰：「程子謂「不愠然後君子也」，朱子謂

「故惟成德者能之」，則是君子然後不愠。朱子非正解，

本句特統而論之耳，所以繼於尹氏、程子之後。」然德

之所以成，亦曰學之正、習之熟、說之深，

而不已焉耳。黃氏曰：「言君子而復歸於學之正、習、

之熟、說之深，何也？學而至於成德，又豈有他道哉？

其所自來者，亦不過是而已，非體之之實，孰能知之。」○

輔氏曰：「此章總言爲學始終，三者之序，有淺深而無二道也。又慮夫敏者躐等而進，怠者半途而止，昧者又或離析以求之，或失其正而陷於異端，故復發此義，而使之正其始之所學，然後時習以熟之，則夫說之與樂，可以馴致，初不待外求而得也。」○程子曰：「樂由說而後得，非樂不足以語君子。」《語錄》曰：「惟樂，後方能進這一步，不樂，則何以爲君子。」○輔氏曰：「不極其至，則無以成其德，故又以此說終之。」

○有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。弟好，皆去聲。鮮，上聲，下同。」

有子，孔子弟子，名若。魯人。善事父母爲孝，善事兄長爲弟，葉氏曰：「善字不可等閑看，且如平常事父母，其誰不能？須知承顏順色，不失其歡心之爲貴，又須知父母有過，下氣怡色，柔聲以諫，必諭父母於道之爲貴。如舜處父母之變，卒致得底豫，方謂之善事。若善處兄弟尤難，須是思量同受遺體，方不至有二心。」犯上，謂干犯在上之人。《語錄》曰：「少

有拂意，便是犯。」○又曰：「干犯，便是那小底亂。」鮮，少也。《文集》曰：「鮮只是少。聖賢之言，大概寬裕，不似今人蹙迫，便說殺了。」○《語錄》曰：「此鮮字只訓少，與『鮮矣仁』鮮字不同。鮮矣仁，非只是少，直是無了。」○問：「朱子謂鮮是少，則未以爲絕無。孝弟之人，猶有犯上之意邪？」永嘉陳氏曰：「孝弟之人，資質粹美，雖未嘗學問，自是無世俗一等麤暴氣象。縱是有之，終是罕見，到得麤惡太過，可保其決無。言孝弟之人，占得好處多，不好處少。」作亂，則爲悖逆爭鬪之事矣。輔氏曰：「悖逆，便是程子所謂逆理亂常之事，但就犯上意說，故更添箇爭鬪字。」此言人能孝弟，則其心和順，少好犯上，必不好作亂也。

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！「與，平聲。」

務，專力也。輔氏曰：「謂專用其力而爲之。」本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。或問：「仁何以爲愛之理也？」曰：「人稟五行之秀以生，故其爲心也，未發則具仁義禮智信之性，以爲之體，已發則有惻隱、羞

惡、恭敬、是非、誠實之情，以爲之用。蓋木神曰仁，則愛之理也，而其發爲惻隱。火神曰禮，則敬之理也，而其發爲恭遜。金神曰義，則宜之理也，而其發爲羞惡。水神曰智，則別之理也，而其發爲是非。土神曰信，則實有之理也，而其發爲忠信。是皆天理之固然，人心之所以爲妙也，故以仁爲愛，則不可，以仁爲愛之理，則可。蓋性情雖有體用之殊，然其血脈貫通，則相爲體用，而不能以相離也。」曰：「其又爲心之德，何也？」曰：「仁之道大，不可以一言而盡也。程子論乾四德，而曰：『四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者。』推此而言，則仁雖心德之一體，而心之全德，不能外是，亦可見矣。蓋人之生也，莫不得夫天地生物之心以爲心，故雖具有五常四端之妙，而其發生之理，溫然而和粹者實爲之體，以該夫義禮智信之間，而其怵惕惻隱之端，亦行乎羞惡、是非、辭遜之內。是以語心之德，而可以一言以蔽之曰仁，猶夫元之包四德也。故仁之爲義，偏言之則曰愛之理，專言之則曰心之德，其實愛之理所以爲心之德，蓋亦未嘗有二致也。」○《語錄》曰：「愛非仁，愛之理是仁；心非仁，心之德是仁。」○又曰：「心之德是統言，愛之理是就仁義禮智上分言之，義者宜之理，禮者遜之理，智者知

之理相似。」○問：「心之德以專言，愛之理以偏言。」曰：「固是愛之理即是心之德，不是心之德了，又別有箇愛之理。偏言專言，亦不是兩箇仁，小處只在大裏面。」○又曰：「以心之德而專言之，則未發是體，已發是用。以愛之理而偏言之，則仁便是體，惻隱是用。」○又曰：「愛是箇動物事，理是箇靜物事。」○又曰：「愛是情，愛之理是仁。仁者愛之理，愛者仁之事。仁者愛之體，愛者仁之用。」○又曰：「理便是性，緣裏面有這愛之理，所以發出來無不愛。」○又曰：「理是根，愛是苗。」○又曰：「耳之德聰，目之德明，心之德仁，且將這意去體認。」○又曰：「義禮智皆是心之德，只是仁却專是此心之德。」○黃氏曰：「仁，性也，既曰愛，又曰心，何也？天地之大德曰生，天地之所以爲德，語其全體而極其大用，不過生生而已，生之外無他道也。天地以是爲心，而人得天地之心以爲心，故其所以爲仁者，愛是也。仁固主於愛，然人之一心，有仁有義，有禮有智，其所爲德者非一，然仁包四德而貫四端，則凡吾心之全德，莫非仁也。論仁之所專主而至切者，則曰愛；論仁之所兼統而至廣者，則曰心，不若是不足以盡其義也。曰愛矣，而又曰愛之理；曰心矣，而又曰心之德，何也？愛自是情，仁自是性，程子言

之矣。愛非所以言仁也，曰愛之理則是仁者，乃愛之理而非愛也，蓋指性而言也。合性與知覺，有心之名，張子言之矣。言心，則合性知覺而言，曰心之德，則專指此心所得之理，所謂性也，而凡所具之理，皆在其中矣。既曰愛之理、心之德，則釐而爲二矣。」又曰：「其實愛之理所以爲心之德，何也？論其專主而至切者，固曰愛之理，然其兼統而至廣者，亦豈離乎愛之理哉？故春者，生意之生也；夏者，生意之長也；秋者，生意之斂也；冬者，生意之藏也，蓋無適而非生意也。方其靜也，則一生意足以包四德，及其動也，則一生意足以貫四端，則愛之理、心之德，又豈有二事哉？但別而言之，使其部分位置截然不亂，又合而言之，使其倫理脈絡渾然無間也。」

○又曰：「人之一心，虛靈洞徹，而所具之理，乃所謂德也。指虛靈洞徹而謂之德，固不可，捨虛靈洞徹而謂之德，亦不可。於虛靈洞徹之中而有理存焉，此心之德也，乃所謂仁也。」○又曰：「有子是說仁之用，朱子是說仁之體。所以於此言之者，直以仁道至大，孔門所常言。《論語》所言仁字，乃自此始，故於此發之。」爲仁，猶曰行仁。《語錄》曰：「爲仁，只是推行仁愛以及物，不是就這

上求仁。」與者，疑詞，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，輔氏曰：「君子務本，本立而道生。此兩句泛說凡事是如此，與上文自不相干。下文乃言孝弟也者，其爲仁之本與，方是應上面說，故《集註》下一凡字。」根本既立，則其道自生。《語錄》曰：「凡事若是務本時，道便自然生。」若上文所謂孝弟，乃是爲仁之本，《文集》曰：「孝弟乃推行仁道之本。仁字則流通該貫，不專主於孝弟之一事也，但推行之本，自此始耳。」學者務此，則仁道自此而生也。《語錄》曰：「仁民愛物，都從親親上生去。孝弟也是仁，仁民愛物也是仁，只孝弟是初頭事。」○程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故爲仁以孝弟爲本。論性，則以仁爲孝弟之本。」或問：「孝弟爲行仁之本，論性則以仁爲孝弟之本。」曰：「仁之爲性，愛之理也。」

其見於用，則事親從兄，仁民愛物，皆其爲之之事也，此論性而以仁爲孝弟之本者然也。但親者，我之所自出，兄者，同出而先我，故事親而孝，從兄而弟，乃愛之先見而尤切。人苟能之，則心順氣和，必有不好犯上作亂之效。若君子以此爲務而力行之，至於行成而德立，則自親親而仁民，自仁民而愛物，其愛有等差，其施有漸次，而爲仁之道，生生而不窮矣，又豈特不好犯上作亂而已哉！此孝弟所以爲行仁之本也。」○《文集》曰：「孝弟行於家，而後仁愛及於物，乃着實指事而言，其言雖近，而旨則遠。」○《語錄》曰：「如義主羞惡，羞惡則有違逆處，惟孝弟則皆是順，程子說順德，直是說得好。」○又曰：「論性則仁是孝弟之本，惟其有這仁，所以能孝弟。仁是根，孝弟是發出來底；仁是體，孝弟是用；仁是性，孝弟是仁裏面事。」○問：「爲仁以孝弟爲本，這箇仁字，是指其周遍及物者言之，以仁爲孝弟之本，這箇仁字，是指其本體發動處言之否？」曰：「是。道理都自仁裏發出，首先是發出爲愛，愛莫切於愛親，其次便到弟其兄，又其次便到事君，以及於他，皆從這裏出。如水相似，愛是箇源頭，漸漸流出。」○黃氏曰：「有仁，有行仁。仁是性，行仁是行仁之事。有此性，故能愛其親，是仁爲孝弟之本。」

能愛其親，是仁之事也，充此以仁民愛物，亦仁之事，均是仁之事，然必先能愛親，而後能仁民愛物，故孝弟爲行仁之本。」○輔氏曰：「既曰本猶根也，然則孝弟爲仁之本，仁爲孝弟之本，同乎？否乎？」曰：「本之爲根則同，而其所以爲根則異。行仁以孝弟爲根，以其施於外者言也；論性以仁爲孝弟之根，以其發於內者言也。行仁不以孝弟爲根，則其施無序，而無以極夫仁民愛物之效；論性而不以仁爲孝弟之根，則其發無所，而無以充乎孝親弟長之實。」○蔡氏曰：「仁就性上說，孝弟就事上說。譬如桃仁杏仁中具生理，凡其根幹枝葉，自華而實，無非生理之貫通，此論性以仁爲孝弟之本也。然生理貫通，又必自根幹而枝葉，其發動萌芽，必有其初，以至於華而實焉，此謂爲仁以孝弟爲本也。」或問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可。謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁

主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其爲仁之本與！」或問：「性中有仁義禮智，而無孝弟？」曰：「此亦以爲自性而言，則始有四者之名，而未有孝弟之目耳，非謂仁與孝弟自爲別物，孝弟之理不本於性而生於外也。」○《文集》曰：「性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來？此語亦要體會得是，若差了，即不成道理。蓋天下無性外之物，豈性外別有一物名孝弟乎？但方在性中，則但見仁義禮智四者而已，仁便包攝了孝弟在其中，但未發出來，未有孝弟之名耳。非孝弟與仁各是一物，性中只有仁而無孝弟也。所包攝不止孝弟，凡慈愛惻隱之心，皆所包也。猶天地一元之氣，只有水火木金土，言水而不曰江河淮濟，言木而不曰梧桐槲棘，非有彼而無此也。」○《語錄》曰：「仁不可言至仁者，義理之言，不是地位之言，地位則可以言至。又不是孝弟在這裏，仁在那裏，便由孝弟可以至仁，無此理。如所謂何事於仁，必也聖乎！①聖却是地位之言。」問：「仁是性也，仁便是性否？」曰：「如所謂乾卦相似，卦便有乾坤之類，性便有仁義禮智，却不是把性便作仁看。性其理，情其用，孝弟者，性之用也，惻隱、羞惡、是非、辭遜，皆情也。」

問：「仁主乎愛，愛便是仁否？」曰：「仁主乎愛者，仁發出來，便做那慈愛底事。如燈有光，若把光做燈，又不得。」○又曰：「仁便是本，仁更無本了。若說孝弟是仁之本，則是頭上安頭，以腳爲頭。伊川所以將爲字屬仁字讀，蓋孝弟是仁裏面發出來底，性中只有箇仁義禮智，何嘗有箇孝弟來？他所以恁地說時，緣是這四者是本，發出來却有許多事，千條萬緒，皆只是從這四箇物事裏面發出來。」○又曰：「仁是理之在心者，孝弟是此心之發見者，孝弟即仁之屬。但方其未發，則此心所存，只是有愛之理而已，未有所謂孝弟名件，故曰何曾有孝弟來。」○葉氏曰：「須看性字透方得。性中只具四端之理，無形無影，隨感而見，當其未發，止是愛之理，既發爲孝弟，方是著在事爲上，乃是仁之用，所以止可謂行仁自孝弟始。蓋仁是根本，孝弟是枝葉，若謂孝弟便是仁之本，則是以枝葉爲根本，却顛倒了道理也。」○問：「今人生則知愛其親，長則知敬其兄，皆是心中流出，略無一豪勉強意思，惡知其非性中所有邪？」永嘉陳氏曰：「此不待說，但先儒慮學者以仁從孝弟入，先有孝弟，而後有仁，故特轉此

①「也」，原誤作「必」，今據四庫本改。

語以別之。蓋孝弟乃是仁流出，不是仁從孝弟中人。性只是四者，其他衆善，皆四者之支分派別也。仁是性，孝弟是用，用便是情，情便是發出來底。」

○子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」

巧，好。令，善也。好其言，善其色，致飾於外，務以悅人，則人欲肆而本心之德亡矣。《文集》曰：「求以悅人，則失其本心之德矣，不待利己害人，然後爲不仁也。」○《語錄》曰：「他自使出了此心在外，如何得仁？」○又曰：「只心在外，便是不仁也，不是別更有仁。」○黃氏曰：「仁，性也，根於人心，惟用心於內，無私而當理者，爲足以存之。致飾謂巧令也，於外謂言色也，務以悅人，指其所以巧言令色之本情也。致飾於外，則心不存於內矣，務以悅人，則皆私心而非當理矣。心不存於內，皆私心而非當理，則人欲肆而本心之德亡矣。」聖人詞不迫切，專言鮮，則絕無可知，《語錄》曰：「聖人詞不迫切，有含蓄之意。若云鮮矣仁者，猶有些在，則失聖人之意矣。」○問：「仁恐未至絕無處否？」曰：「人多解此尚有些箇仁，便粘滯咬不斷了。子細看巧言令色，心皆逐物於外，大體是不仁，縱有些箇

仁，亦成甚麼仁！」學者所當深戒也。○程子曰：「知巧言令色之非仁，則知仁矣。」或問：「夫子謂鮮仁，程子乃以非仁釋之。」曰：「夫子之言，所謂詞不迫切而意已獨至者也。程子則懼夫讀者之不察，而謂巧言令色，未足以甚害夫仁，是以推本聖人之意，直斷其不仁以解害辭之惑也。」○黃氏曰：「若知心馳於外，務以悅人者之非仁，則反而求之存乎內，而無私當理者即仁也。」○愚謂：程子以知爲言，蓋不先知之，則未有能行之者也。人皆知何者爲仁，何者爲非仁，禁其非仁而勉其仁，則庶幾矣。

○曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」省，悉井反。爲，去聲。傳，平聲。

曾子，孔子弟子，名參，字子輿。魯人。盡己之謂忠。《語錄》曰：「盡己，只是盡自家之心，不要有一豪不盡。如爲人謀一事，須直與他說這事合做與否，若不合做，則直與說這事決然不可爲，不可說道這事恐也不可做，或做也不妨，此便是不盡。」○又曰：「須是盡自家伎倆與他思量，便盡己之心。如烏喙是殺人之藥，

須向他道是殺人，不得說道有毒。」○又曰：「須是十分盡得，方始是盡，若七分盡得，三分未盡，也是不忠。」以實之謂信。《語錄》曰：「以，用也。」○又曰：「如甲謂之

甲，乙謂之乙，信也。以甲爲乙，則非信矣。」○又曰：「有這事，說這事，無這事，須說無，便是信。」○或問：「盡己之謂忠，以實之謂信，曰盡己之心而無隱，所謂忠也，以其出乎內者而言也。以事之實而無違，所謂信也，以其驗乎外者而言也。然未有忠而不信，未有信而不出於忠者也。」○陳氏曰：「盡己，是盡自家心裏面，以所存主者而言。以實，是就言上據此實說。忠信非判然二物，從內面發出，無一不盡，是忠；發出外來，皆以實，是信。」傳，謂受之於師。習，謂熟之於己。黃氏曰：「既傳矣，必熟之，使之該通而無豪髮之窒也。不習，則雖曰傳之，而未嘗實得於心也。」曾子以此三者日省其身，有則改之，無則加勉，其自治誠切如此，可謂得爲學之本矣。黃氏曰：「曾子曰：以此三者省察其身，是其自治篤實而懇切也。爲學之本在於檢身，曾子之自省如此，是得爲學之本。」○又曰：「曾子此章，固足以見其嚴於自治，而所以自治者，又見

其皆出於誠。蓋不極乎誠，則凡所作爲，無非苟簡滅裂，豈足以盡人事之當然，而合天理之本然哉？」○輔氏曰：「省者，思而有所檢察之謂。曾子以此三事日加省察，有則便與他理會了改之，無則又加勉厲以持守之，而不使之竊發，則其終自治工夫，可謂至誠懇切矣。」而三者之序，則又以忠信爲傳習之本也。《語錄》曰：「人若不忠信，更無可得說，傳箇甚底！習箇甚底！」○尹氏曰：「曾子守約，故動必求諸身。」《語錄》曰：「守約，是於朴實頭處用功。」○又曰：「守約不是守那約，言所守者約耳。」○輔氏曰：「曾子資質魯鈍，故其爲學不外驚，不泛求。凡事只向自己身心上着工夫，檢察脩治。」謝氏曰：「諸子之學，皆出於聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學，專用心於內，故傳之無弊，觀於子思、孟子可見矣。惜乎！其嘉言善行，不盡傳於世也。其幸存而未泯者，學者其可不盡心乎！」輔氏曰：「所謂用心於內，故其傳無弊，警策學者尤爲有功。然其所謂用心於內者，亦非息心絕

念，屏棄外事之謂，但當常存是心，不可放失。」

○子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」道，乘，皆去聲。

道，治也。或問：「道之爲治。」曰：「道者，治之理也，

以爲政者之心而言也。」曰：「然則曷爲不言治？」曰：

「治者，政教法令之爲治之事也。夫子之所言者，心也，非事也。」○陳氏曰：「治其事也，以政言。道其理也，以

爲政者之心言。其目五者，則皆其心之所存而未及爲政，乃所以爲政之本也。」千乘，諸侯之國，其地可

出兵車千乘者也。輔氏曰：「古註馬氏曰：『司馬

法：六尺爲步，步百爲畝，畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲

井，井十爲通，通十爲成，成出革車一乘。』然則千乘之

賦，其地千成，居地方三百一十六里有畸，唯公侯之封乃

能容之。包氏曰：『千乘之國者，百里之國也。』古者井

田，方里爲井，井十爲乘。百里之國，適千乘也。融依

《周禮》，包依《王制》。敬者，主一無適之謂。《語

錄》曰：「主一，只是心專一，不以他念亂之。無適，只是

不走作。」○問：「敬事而信，疑此敬是小心畏謹之謂，非

主一無適之謂。」曰：「遇事，臨深履薄而爲之，不敢輕，不

敢慢，乃是主一無適。」○陳氏曰：「主一，是心只在此，所

主惟一，不二不三。無適，是心只在此，亦不之東，亦不

之西，亦不之南，亦不之北。然主一即是無適，只展轉相

解釋，要分明，非於主一之外，又別有無適之功也。」○詳

見《大學》疏。敬事而信者，敬其事而信於民

也。輔氏曰：「一國之事多矣，爲其事者，固當主一無

適，又當有始有終，而使人信之也。」○胡氏曰：「發於我

者敬，則施於人者信，故謂之敬其事而信於民也。」○黃

氏曰：「信雖在己而驗於外，所行在己而人見其可信，故

曰信於民也。」時，謂農隙之時。輔氏曰：「《左

傳》：農隙，枉氏註謂「各隨時事之間」是也。」言治國

之要，在此五者，亦務本之意也。《語錄》曰：

「問：『《學而》一篇，多務本之意，獨此章言及爲政。』曰：

「此便是爲政之本。若無此基本，如何做去？」」○黃氏

曰：「但言所存而未及治具，故曰務本。」○輔氏曰：「前

四章，是爲學之本。此五者，是治國之本也。」○程子

曰：「此言至淺，然當時諸侯果能此，亦足

以治其國矣。聖人言雖至近，上下皆通。

此三言者，若推其極，堯舜之治亦不過此。若常人之言近，則淺近而已矣。」《語錄》曰：

「問：『聖人之言，兼通上下？』曰：『聖人說得自別，便是大賢說話，也自是不及聖人。如這五事，衆人豈不見得？但說時，定是別有闕竅，決不及聖人也。』」○輔氏

曰：「此三語，平易明白，無甚高難行之事，而聖人所以治天下之道，實不外此。當時諸侯果能奮然用力行之，則國必可治，不必舍己而求人也。又自此而推之，而至於內外兩全，本末具舉，則堯舜之治天下，誠不過此矣。」○又曰：「聖人於天下事理，洞照無遺，其發而爲言，自然包括得盡，故能小大高下皆宜，而前後左右之不相悖，所以上下皆通。常人之見，則明於小者，或蔽於大，得其一說者，不知其又有一說，故其言近時，便則淺近而已矣。此內外之符也，然學者亦不可徒歎聖人之言包括得廣大如此，又須實見得雖堯舜之治，亦不過五者之意，方可爾。」楊氏曰：「上不敬則下慢，不信則下疑。下慢而疑，事不立矣。敬事而信，以身先之也。《易》曰：『節以制度，不傷財，不害民。』蓋侈用則傷財，傷財必至於害民，故

愛民必先於節用。然使之不以其時，則力本者不獲自盡，雖有愛人之心，而人不被其澤矣。然此特論其所存而已，未及爲政也。苟無是心，則雖有政，不行焉。」楊氏，名

時。延平人。○《語錄》曰：「楊氏最說得好。須看此五

者是要緊，古先聖王所以必如此者，蓋有是五者，而後上之意接於下，下之情方始得親於上，上下相關，方始可以爲治。若無此五者，則君抗然於上，而民不知所向，有此五者，方始得上下交接。」○問：「未及爲政，今觀使民以時，又似爲政。」曰：「孟子說『不違農時』，只言王道之始末，大段是政事。」○輔氏曰：「朱子正解此一句之義，故以敬主於事而言，信主於民而言。楊氏則推言其反此之弊，故曰上不敬則下慢，不信則下疑。兩說相須，其義始備。」○問：「此章似皆就政事上說，《集註》謂此特論其所存，未及爲政。」永嘉陳氏曰：「治國有刑政禮樂紀綱，文章萬目皆當開張，此條且論他存心處，乃爲政之本，其他未暇及。」胡氏曰：「凡此數者，又皆以敬爲主。」胡氏，名寅。建安人。○《語錄》曰：「大事小事皆要敬，若是敬時，方解信與愛人、節用、使民，若是不敬，

則其他都做不得。」○陳氏曰：「敬者萬事之根本。爲信而不敬，則出令必苟，而不能確定矣；節用而不敬，則所節必苟，而不以制度矣；愛人而不敬，則所愛必苟，而未免姑息矣；使民而不敬，則所使必苟，而不復計其勞逸矣。」愚謂五者反復相因，各有次第，讀者宜細推之。《語錄》曰：「五者相因，只消從上順說。人

須是事事敬，方會信；纔信，便當定如此，若恁地慢忽，便沒十成，今日恁地，明日不恁地；到要節用，今日儉，明日奢，便不是節用；不會節用，便急征重斂，如何得愛民；既無愛民之心，如何自會使民以時？這是相因之說。又一說：雖則是敬，又須著信於民，只恁地守箇敬不得。雖是信，又須著務節儉，雖會節儉，又須著有愛民之心，終不成自儉嗇而愛不及民！雖則是愛民，又須著課農桑，不奪其時。」

○子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。」弟子之弟，上聲。則弟之弟，去聲。

謹者，行之有常也。信者，言之有實也。輔氏曰：「謹，謂所行不放縱，不放縱則有常矣。信，謂所言

不虛妄，不虛妄則有實矣。」汎，廣也。衆，謂衆人。親，近也。仁，謂仁者。《語錄》曰：「仁者自當親，其他自當汎愛。蓋仁是箇生底物，便具生之理，發出來便是愛，才是交接之際，便須自有箇恩意，如何漠然無情得！聖人說出話，兩頭都平，若不說親仁，則又流於兼愛矣。」餘力，猶言暇日。輔氏曰：「此只是行此數事之外有餘底工夫。」以，用也。文，謂詩書六藝之文。《語錄》曰：「詩書，是大槩說詩書。六藝，是禮、樂、射、御、書、數。」○黃氏曰：「古人言文，蓋指乎此，非世俗華藻之文也。」○程子曰：「爲弟子之職，力有餘則學文，不脩其職而先文，非爲己之學也。」輔氏曰：「程子順文解義，可謂得聖人之旨矣。凡說經者，要當如此。」尹氏曰：「德行，本也。文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」《語錄》曰：「此論本末，先本後末。今人只是先去學文。須是驗平日果能孝弟、恭謹、誠信、愛衆、親仁乎？如此了，方學文。此五句又以孝弟爲本，不孝則不能弟，不孝而能弟，弟亦何用！不孝不弟，縱

行謹、言信、愛衆、親仁，亦何用！」○輔氏曰：「孝弟、謹信、愛衆、親仁，所謂德行也。必先行此而有餘力，然後用以學詩書六藝之文，則其文也適足以成其質，其博也適足以養其心。此《大學》所以貴於能窮其本末，知所先後也。」○又曰：「《大學》所言體面闊，故曰近道，此但言弟子之職，體面較小，故曰可入德。必能入乎德，然後能近道也。」○又曰：「尹氏推說其言外之意而得其旨。」洪氏曰：「未有餘力而學文，則文滅其質；有餘力而不學文，則質勝而野。」洪氏，名興祖。丹陽人。○輔氏曰：「洪氏推說其反之弊。」愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。《語錄》曰：「問：『六藝如何考究得成法？』曰：『如禮樂，須知所以爲禮樂者，從此上推將去，如何不可考成法。緣今人都無此學，所以無考究處。然今《詩》、《書》亦可考，或前言往行亦可考。如前輩有可法者，都是人須是知得古人之法，方做不錯。若不學文，任意自做，安得不錯。只是不可先學文耳。」○又曰：「若不學文，則無以知事理之當否。如爲孝爲弟，亦

有不當處，如孝於事親，然事父之敬，事母之愛，便別了。」○胡氏曰：「言學文，則能考聖賢之成法，識事理之當然者，固以補洪氏之所未及，亦恐人因是而緩於爲學也。」○愚謂：尹氏以文對德行，有本末先後之分，說得文字輕。洪氏以文對質，而言不可偏勝，說得文字差重。朱子以學文爲致知，與力行爲對，謂所知不明，則所行不當於理，說得文字極重。三者互相發明。蓋但知文之爲輕而不知其爲重，則將有廢學之弊，故不得不交致抑揚之意。然德固不可以一日而不脩，而學亦不可一日而不講也。

○子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

子夏，孔子弟子，姓卜，名商。衛人。賢人之賢，而易其好色之心，好善有誠也。輔氏曰：「好賢與好色，皆人之本心也。但好賢之心終不若好色之心爲至。今能賢人之賢，而易其好色之心，是爲誠於好賢也。」○愚謂：舊說作變易其顏色，如此却是虛僞，故此說見敬賢無二心。致，猶委也。委致其身，謂

不有其身也。《語錄》曰：「一如送這身與他，便看他

將來如何使。」○輔氏曰：「死生勞逸，惟君所命，不敢自有其身而爲避就也。」四者皆人倫之大者，而行之必盡其誠，學求如是而已。愚謂：經文只有

事父、事君、交友三者爲人倫之目，而《集註》以四者言，蓋賢賢亦朋友之倫也。故子夏言有能如是之

人，苟非生質之美，必其務學之至。雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學也。《語錄》

曰：「問：『爲學之道，只要就人倫上做得是，當今既能如此，雖或以爲未學，我必以爲已學。』」曰：「畢竟是曾學未學？」曰：「《集註》所謂非其生質之美，必其務學之至。」

曰：「是。」○又曰：「資質好底，也會恁地向學，也只是理會許多事。」○游氏曰：「三代之學，皆所以

明人倫也。能是四者，則於人倫厚矣。學之爲道，何以加此。子夏以文學名，而其

言如此，則古人之所謂學者可知矣。故《學而》一篇，大抵皆在於務本。」游氏，名酢。

建安人。○輔氏曰：「古人之學，明人倫而已。自舜命司

徒以教民，則既有成說矣，此其爲學之本也。人能務此四者，又行之必盡其誠，而無一豪勉強不得已之意，則其於人倫既明且篤矣。學之道，豈有過於此者乎？」吳氏曰：「子夏之言，其意善矣。然詞氣之間，

抑揚太過，其流之弊，將或至於廢學。必若上章夫子之言，然後爲無弊也。」吳氏，名

械。建安人。○《語錄》曰：「聖人之言，由本及末，先後有序，其言平正，無險絕之意。子夏則其言傾側而不平

正，險絕而不和易，狹隘而不廣大，故未免有弊。然子夏之意，欲人務本，不可謂之不是，但以夫子之言比之，則見其偏。」○又曰：「世間也有資稟高，會做許多事底，但

子夏此兩句，被他說殺了，所以謂其言之有弊。」○胡氏曰：「以未學爲生質之美者，人固有得氣之清，而所爲與

理暗合，然質之美有限，而學之益無窮，故吳氏又慮其抑揚之有偏也。」

○子曰：「君子不重則不威，學則不固。」

重，厚重。威，威嚴。固，堅固也。輔氏曰：

「厚重以質言，威嚴以見於外者言，堅固以存諸中者言。」

輕乎外者，必不能堅乎內，故不厚重則無威嚴，而所學亦不堅固也。輔氏曰：「人之資質若不厚重，則見於外者必無威嚴之可畏，存諸中者必不能堅固而不忘，此乃氣志表裏，必然之符也。學者當於言行容貌之間，常自警覺，不可稍有忽易。」

主忠信。

人不忠信，則事皆無實，爲惡則易，爲善則難，輔氏曰：「善所固有，本實而易，爲惡自外來，本虛而難爲，然人不忠信，則事皆無實，故於虛者反易，而於實者反難也。」故學者必以是爲主焉。《語錄》曰：「主字最重，凡事靠他做主。」○陳氏曰：「主與賓相對，賓是外人，出入無常，主人是吾家之主，常存在屋裏。主忠信，是以忠信爲吾心之主，是心中常要忠信，蓋無時而不在此也。心中所主者忠信，則其中許多道理便都實在這裏，若無忠信，則一切道理都虛了。主字下得極有力。」程子曰：「人道唯在忠信，不誠則無物，且出入無時，莫知其鄉者，人心也。若無忠信，豈復有物乎？」《語錄》曰：「物只是眼前事物，

都喚做物，若誠實方有這物。若口裏說莊敬，肚裏自慢忽，口裏說誠實，肚裏自狡僞，則所接事物還似無一般。須是實見得是，實見得非，截定而不可易，方有這物。且如欲爲善，又有箇爲惡意思，欲爲是，又有箇爲非意思，這只是不實，如何會有物！」○又曰：「凡應于事物之來，皆當盡吾誠心以應之，方始是有這箇物事。且幹一件事，自家心不在這上，這一事便不成，便是沒了這事。如讀書，自家心不在此，便是沒這書。」○又曰：「心無形影，惟誠時方有這物事。今人做事，若初間有誠意，到半截後意思懶散，漫做將去，便只是前半截有物，到半截後無了。若做到九分，這一分無誠意，便是一分無物。」○輔氏曰：「人有爲人之道，自天地儲精而爲人，則實理具焉。故人道惟在忠信，不誠則無物，言人不忠信，則渾是虛妄，雖有人之形，而無人之實也。」○真氏曰：「《論語》止言忠信，不言誠，至子思、孟子始言誠。程子於此乃合忠信與誠而並言之。蓋誠指全體而言，忠信指用功處而言，盡得忠與信，即是誠。故孔子雖不言誠，但欲人於忠信上着力，忠信無不盡，則誠在其中矣。孔子教人，大抵只就行處說，行到盡處，自然識得本原。」

無友不如己者。

無、毋通，禁止辭也。友所以輔仁，不如己，則無益而有損。《語錄》曰：「交朋友須求有益，若不如我者，豈能有益？仍是朋友，才不如我時，便無敬畏之意，而生狎侮之心，如此則無益。」

過則勿憚改。」

勿，亦禁止之辭。憚，畏難也。自治不勇，則惡日長，故有過則當速改，不可畏難而苟安也。程子曰：「學問之道無他也，知其不善，則速改以從善而已。」《語錄》曰：「最要在速字上着力，過愈深則善愈微，若從今日便改，則善可自此而積。今人只是憚難，過了日子。」○真氏曰：「過，雖聖賢不能無，知其為過而速改，則無矣。蓋無心而誤，則謂之過，有心而為，則謂之惡。不待別為不善方謂之惡，只如過不改，是有心，便謂之惡。」○愚謂：改者，併其通體而更為之也。○程子曰：「君子自脩之道當如是也。」輔氏曰：「此蓋舉一章言之，所以教學者做工夫，其事密矣。」游氏曰：「君子之道，以威重為質，而學以成之。學之道，必以忠信為

主，而以勝己者輔之。然或吝於改過，則終無以入德，而賢者亦未必樂告以善道，故以過勿憚改終焉。」輔氏曰：「威由重而後有，先言威者，便文耳。」○又曰：「苟未至於聖人，孰能無過？儻或畏難而苟安，則過益以大，志益以昏，不惟勝己之友將舍我而去，而忠信之德亦無以自進矣，故以過勿憚改終焉。要之，自始學至於成德，唯改過為最急。」

○曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」

謹終者，喪盡其禮。追遠者，祭盡其誠。《語錄》曰：「是專主喪祭而言。若把得喪祭事重時，亦自不易，只就喪祭上推，亦是多少事！」○輔氏曰：「自殯至葬，附於身與棺者，必誠必信，勿之有悔。以至凡喪親之禮，已所得為者，舉無違焉，則可謂喪盡其禮矣。自考妣而上及於曾高，自一廟而上至於七廟，推而極於王者之禘祫，必如是而後於心為無慊。凡己之所得祭者，無不舉焉，則可謂祭盡其誠矣。」民德歸厚，謂下民

①「才」，原作「纔」，據《朱子語類》卷二十一改。

化之，其德亦歸於厚。葉氏曰：「謂感化於下，風俗醇美，莫不有孝愛之行。」蓋終者，人之所易忽也，而能謹之；遠者，人之所易忘也，而能追之，厚之道也。故以此自爲，則己之德厚，下民化之，則其德亦歸於厚也。《文集》

曰：「問：『此章止爲化民，不見有自爲之意。』」曰：「謹終追遠，自是人所當然，不爲化民而後爲之也。故己德厚而民德亦歸趨之，雖不明言，然味其間隱然有此意也。」

○黃氏曰：「親之終也，人子悲痛之情切，而於恭敬之意常不足，親之遠也，人子恭敬之意勝，而思慕之情疎，故又以其所不足者言之。謹謂謹而不忽，追謂念而不忘。輕忽遺忘，此薄俗之常情。於人所易忽易忘者，亦未嘗輕忽遺忘焉，則加於人一等矣。是則厚德之人也，民安得不化而趨於厚哉！」

○子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」之與之與，平聲，下同。

子禽，姓陳，名亢。陳人。子貢，姓端木，名

賜。衛人。皆孔子弟子。或曰：「亢，子貢弟子。」未知孰是。輔氏曰：「或以陳亢爲子貢弟子，此以《論語》中所載三章推之。蓋兩章問於子貢，一章問於伯魚，皆無請問於夫子之事故也。《家語》收陳亢在孔子弟子中，而《史記》七十二子傳却無，故兩存之。」抑，反語辭。

子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」

溫，和厚也。真氏曰：「只和一字，不足以盡溫之義，只厚一字，亦不足以盡溫之義，必兼二字者。和如春風和氣之和，厚如坤厚載物之厚，和不慘暴也，厚不刻薄也。」良，易直也。《語錄》曰：「易，平易和易。直，無屈曲。」○又曰：「易，乃坦易之易。直，如世人所謂白直之直，無姦詐險詖底心，如所謂開口見心是也。」恭，莊敬也。真氏曰：「莊主容貌而言，敬主內心而言。自中而發外，故曰恭。」儉，節制也。《語錄》曰：「儉謂節制，非儉約之謂。只是不放肆，常收斂之意。」○黃氏曰：「節制只是有界限，不侈縱。」○真氏曰：「節制二字相似

而實不同。節乃自然之限節，且如一年有八節，四立二分二至是也，四十五日而一換，乃天道自然之界限。制乃用力裁制之意。」讓，謙遜也。真氏曰：「謙謂不矜己之善，遜謂推善以及人。」五者，夫子之盛德光輝接於人者也。其諸，語辭也。人，他人也。言夫子未嘗求之，但其德容如是，故時君敬信，自以其政就而問之耳，非若他人必求之而後得也。《語錄》曰：「最要看得此五字是如

何氣象，體之於義，則見得聖人有不求人而人自來就問底意思。」聖人過化存神之妙，未易窺測，然即此而觀，則其德盛禮恭而不願乎外，亦可見矣。學者所當潛心而勉學也。黃氏曰：

「過謂身所經歷，化謂人無不從，存謂心所存主，神謂意無不達。所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和是也。曰存神過化，則不待見於容貌而人服之。」又曰：「德盛禮恭，則禮之所以恭者，又未嘗無其本也。觀其言，引而不發，味其意，則若有所不足，於子貢之云者，其旨深矣。學者玩味而有得焉，則有以見聖人正大之情，

而不流於卑諂之私矣。」謝氏曰：「學者觀於聖人威儀之間，亦可以進德矣。若子貢亦可謂善觀聖人矣，亦可謂善言德行矣。今去聖人千五百年，以此五者想見其形容，尚能使人興起，而況於親炙之者乎！」輔氏曰：

「有是德，然後有是威儀，內外之符也。故學者觀於聖人威儀之間，亦可以進己之德。」○又曰：「世雖有先後，人雖有智愚，然理義之在人心，則無間也。故學者能以是五者想見聖人之形容，則皆興起向慕，有不能自己者，況於親見聖人之威儀，親陶聖人之神化，則其成德達才，又當如何哉？」○永嘉陳氏曰：「此最善形容處，如畫出一夫子。若張而大之，却與聖人不相似也。」○愚謂：《集註》過化存神、未易窺測之語，與謝氏三亦字，皆微寓抑揚意。子貢特舉聖人可親之一節，而未及其全體歟。張敬夫曰：「夫子至是邦必聞其政，而未有能委國而授之以政者。蓋見聖人之儀形而樂告之者，秉彝好德之良心也，而私欲害之，是以終不能用耳。」張氏，名栻。廣漢人。

○輔氏曰：「好德之心固有而易發，私欲之害蔽深而難除，此所以夫子至是邦必聞其政而未有能委國而授之以政者也。」

○子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」行，去聲。

父在，子不得自專，而志則可知。父沒，然後其行可見。故觀此足以知其人之善惡，《語錄》曰：「父在時，使父賢而子不肖，雖欲爲不肖之事，猶以父在而不敢爲，然雖無甚不肖之行，而其志可知矣。使子賢而父不肖，雖欲爲善事而父有所不從時，有勉強而從父之爲者，此雖未見其善行，而要其志之所存，則亦不害其爲賢矣。至於父沒，則已自得爲於是，其行之善惡可於此而見矣。父在時，子非無行也，而其所主在志；父沒時，子非無志也，所主在行。」○永嘉陳氏曰：「舊說父在觀其父之志，父沒觀其父之行，若如此說，連下面『三年無改於父之道，可謂孝矣』說不通。蓋纔說孝，便主子說了，所以上面志與行，都就子邊說。」然又必能三年無改於父之道，乃見其孝，不然，則所

行雖善，亦不得爲孝矣。輔氏曰：「就其事上言，雖可謂之善，就其心上言，則不得爲孝矣。」○尹氏曰：「如其道，雖終身無改可也。如其非道，何待三年。然則三年無改者，孝子之心有所不忍故也。」游氏曰：「三年無改，亦謂在所當改而可以未改者耳。」或問：「尹、游氏之說。」曰：「尹氏得其用心之本，游氏得其制事之宜，二說相須，爲不可易矣。」曰：「必若尹、游之說，則夫子之言得無有所不盡者乎？」曰：「爲人子者，本以守父之道，不忍有改爲之心。至有所遇之不同，則隨其輕重而以義制之耳。三年而改者，意其有爲而言也，其不可改，則終身不改，固不待言。其不可以待三年者，則又非常之變，亦不可預言矣。善讀者推類而求之，或終身不改，或三年而改，或甚不得已則不待三年而改，顧其所遇之如何。但不忍之心，則不可無耳。」○《語錄》曰：「尹氏說得孝子之心，未說得事，若如其說，則孔子何必更說三年無改？必若游氏說，則說得聖人語意出。」○葉氏曰：「須思當改而可以未改，是多少含蓄精微意思。若說大段有害於

物，不待三年，此是在上位者關繫民物，如元祐欲改新法之類，不容不改。若其他未至於大害，當常存不忍之心可也。」○永嘉陳氏曰：「事變隨宜，雖孝子繼父，豈能無當改處？但方哀戚之中，雖所當改，亦未暇改，蓋哀戚之心有以勝之耳。」

○有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道斯爲美，小大由之。」

禮者，天理之節文，人事之儀則也。《語錄》

曰：「節者，等級也。文，不直回互之貌。」○又曰：「文是裝裹得好，如升降揖遜。」○黃氏曰：「朱子於仁禮義之訓，皆以本心未發之體而言，蓋已發則爲惻隱、恭敬、羞惡，而不謂之仁禮義矣。仁曰心之德，禮曰天理之節文，義曰心之制，此皆即心之體而形容其理也。仁曰愛之理，禮曰人事之儀則，義曰事之宜，此皆因其見於用者以形容其體也。雖若各有二義，其實愛之理所以爲心之德，人事之儀則所以爲天理之節文，事之宜所以爲心之制也。」○又曰：「天理之節文，此是從裏說，人事之儀則，此是從外說。」○又曰：「且如天子十二章，上公九章，各有等數，此是節。若山龍華蟲之類爲飾，此是文。如下

不敢僭上，諸侯當用九章則安，用十二章則不安，此是天理自然處。如冠如昏，此是人事。若冠禮裏面有三加揖遜升降處，此是儀。若天子冠禮則當如何，諸侯則當如何，嫡子則如何，衆子則如何，各有則樣，此是則。處則，如曰恰好。」○陳氏曰：「四字相對說，節則無太過，文則無不及。則，定法也，儀在外有可觀，則在內有可守。」○又曰：「如做事太質無文彩，是失之不及；末節繁文太盛，是流於太過。天理之節文，乃其恰好處，便是理合當如此，更無太過，更無不及。」○又曰：「天理只是人事中之理而具於心者也，天理在中而著見於事，人事在外而根於中，天理其體，而人事其用也。儀謂容儀而形見於外者，有粲然可象底意，與文字相應。則謂法則準則，是箇骨子，所以存於中者，有確然不易底意，與節字相應。文而後儀，節而後則，必有天理之節文，而後有人事之儀則，須兼此二者，意乃圓備。」○胡氏曰：「以其本於性分而言，則曰天理之節文，以其見於日用而言，則曰人事之儀則。節即則，文即儀，隨所寓而互言之也。」○輔氏曰：「節是品節，文是文理，儀是威儀，則是法則。就理上言，故曰節文，就事上言，故曰儀則。天理之節文，是自內說向外；人事之儀則，自外說向內。天理之節文，所以爲人

事之儀則也。」和者，從容不迫之意。《語錄》曰：

「只是說行得自然如此，莫教有牽強底意思，便是從容不迫。那禮中自有箇從容不迫，不是有禮後更添箇從容不迫，若離了禮說從容不迫，便是自恣。」○胡氏曰：「以和爲從容不迫者，無勉強矯拂之態，而有安詳容與之意也。褊急局促，則非和矣，禮中自有從容氣象，非禮之外又加從容也。」蓋禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用，必從容而不迫，乃爲可貴。

黃氏曰：「禮之體主於嚴者，以其天高地下，萬物散殊，分之一定而不可移也。禮主於嚴，則心不可不敬，貌不可不莊也。所以不和者，恐懼拘迫而無從容之意耳。然禮之嚴，皆本於自然，則是不容不敬，不容不莊，非有所強而爲之，尚何恐懼拘迫之有！惟不知其出於自然，故若出於人爲而不敢不然者，是以不能從容而不迫也。」○輔氏曰：「天理之節文，人事之儀則，固有截然而不可亂者，是其體之嚴也。然其所以然者，非故爲是以強世矯俗也，蓋亦本於自然之理而已。惟其出於自然之理，故其爲禮，必從容和緩而無急迫勉強勞苦之意，乃可爲貴。」先王之道，此其所以爲美，而小事大事無

不由之也。

有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

承上文而言，如此而復有所不行者，以其徒知和之爲貴而一於和，不復以禮節之，則亦非復理之本然矣，所以流蕩忘反，而亦不可行也。黃氏曰：「知其從容而不迫之爲貴矣，

而一於和，則心之敬者或怠矣，貌之莊者或慢矣，而吾又不能以禮之本然者約而歸於莊且敬焉，則流蕩放肆，其與恐懼拘迫者，均於不可行也。」○輔氏曰：「體嚴而用和，則禮固可貴而可由矣。然如此而亦有不可行者，蓋以人情便於和而憚於嚴。苟徒知以和爲貴而遂一於用和，遂未忘本而不知以禮節止之，則又失其自然之理而墮於私欲，必至於流蕩而亦不可行也。」○程子曰：

「禮勝則離，故禮之用和爲貴。先王之道以斯爲美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」《語錄》曰：「問：『既云離與流，則不特謂之勝，禮

樂已亡矣。」曰：「不必如此說。正好就勝字上看，只爭這些子，禮纔勝些子，便是離了，樂纔勝些子，便是流了。知其勝而歸之中，即是禮樂之正，不可云禮樂已亡也。」○輔氏曰：「此章自舊以『有所不行』一句承上文說，至程子，方截得分明，只以禮勝則離，樂勝則流兩句觀之，便自可見。程子於本文只添了一箇以字，一箇而字，一箇者字，兩箇故字，而一章之旨自然分明。」○永嘉陳氏曰：「禮之和處便是樂，所謂行而樂之樂也。故以樂字襯貼和字，非謂禮之外別取一物來解和也。」○真氏曰：「以其太嚴而不通乎人情，故離而難合，以其太和而無所限節，則流蕩忘返。所以有禮須用有樂，有樂須用有禮，此禮樂且是就性情上說，然精粗本末，亦初無二理。」范氏曰：「凡禮之體主於敬，而其用則以和爲貴。敬者，禮之所以立也；和者，樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。」范氏，名祖禹。成都人。○《文集》曰：「和固不可便指爲樂，然乃樂之所由生。」○《語錄》曰：「自心而言，則心爲體，敬、和爲用。以敬對和而言，則敬爲體，和爲用。大抵體用無盡時，只管恁地移將去。」○輔氏曰：「程子論

禮樂之敝，范氏原禮樂之本。」○胡氏曰：「程子、范氏以和爲樂，又禮中之樂也。」愚謂嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。豪釐有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣。輔氏曰：「禮之體則嚴，其用則和，而人之於禮，則當嚴而不失其泰，和而不失其節，不倚於一偏，不昧於全體，則無處而不可行矣。」○陳氏曰：「禮之體嚴而用和，本非判然不相入。其嚴也無不泰，而所謂和者中已具，豈復有勝而離。其和也無不節，而所謂嚴者未嘗失，豈復有勝而流。必如是，然後得性情之正而爲禮之全也。若稍過中而流於一偏，則其不可行均矣。豈但和之流然後爲不可行哉？」○蔡氏曰：「有子專以禮之用爲言，朱子兼以禮之體爲言，論禮之用固以和爲貴，論禮之體則禮中本有自然之和。若謂知和而和，不以禮節之，則禮與和成二物矣。此朱子所以因有子言禮之用，而以禮之體發其所未發也。」○真氏曰：「嚴而泰，即禮中有樂；和而節，即樂中有禮。」

○有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」近、

遠，皆去聲。

信，約信也。黃氏曰：「前所謂以實之謂信，事之已見而以其實也。此所謂約信，與人期約而求其實者也。故雖皆不出於實，而其言不同，若亦以事之已見者言之，非謹之於始之意也。」○輔氏曰：「此信字本是約信，若只是誠信之信，則信是實理，豈有不近義者哉！」義者，事之宜也。《語錄》曰：「事之宜，是指那事物當然之理。」復，踐言也。恭，致敬也。胡氏曰：「信爲約信，恭爲致敬，皆指人之行此而言，非信恭之本體也。」禮，節文也。因，猶依也。宗，猶主也。言約信而合其宜，則言必可踐矣。或問此一節。曰：「人之約信，固欲其言之必踐也。然其始也，或不度其宜焉，則所言將有不可踐者矣。以爲義有不可，而遂不踐，則失其信；以爲信之所在，而必踐焉，則害於義，二者無一可也。若約信之始而必求其近於義者焉，則其言無不可踐，而無二者之失矣。」○《語錄》曰：「約信而合其宜，只是不妄發。」曰：「萬一料事不過，則如之何？」曰：「這却無可奈何，却是自家理不明耳。」致恭而中其

節，則能遠恥辱矣。或問此一節。曰：「致敬於人，固欲其遠於恥辱。然不合於節文，則或過或不及，皆所以自取恥辱。惟致恭而必求其近於禮焉，則其可遠恥辱也必矣。」○《語錄》曰：「且如見尊長而拜禮也，我却不拜，被詰問則無以答，這便是爲人所恥辱。有一般人不當拜而拜之，便是諂諛，這則可恥可辱者在我矣。」○問：「合其宜，便是義，中其節，便是禮，如何是近義近禮？」曰：「此亦大綱說，如巧言令色鮮矣仁之意，然只得近於義，近於禮，亦好。若是便合其宜，中其節，更好。」所依者不失其可親之人，則亦可以宗而主之矣。或問此一節。曰：「因之爲依，勢之敵而交之淺，若諸葛亮之依劉表是也。宗之爲主，彼尊我賤而以之爲歸，如孔子之於司城貞子、蘧伯玉、顏讎由是也。所依而失其親，若未甚害也，所宗而失其親，則其爲害大矣。然今日依之，則後日有時而宗之，是以君子之有所因也，必求不失其親焉，則異日所宗，無失所親之患矣。」○《語錄》曰：「如夫子之於衛，主顏讎由，是則可親之人，若主癰疽與侍人瘠環，便是不可親之人。此是教人接人底道理。」此言人之言行交際，皆當謹之於始而

慮其所終，《語錄》曰：「問：『恐言是約信，行是致敬，

交際是依人。』曰：『大綱如此說，皆交際也，言可復，便是行。』○又曰：「此一章，皆是言謹始之意。只如初與人

約，便用思量他日行得，方可諾之。若輕諾之，他日言不可復，便害信也。如合當在堂上，却下堂，被人非笑，固

是辱，合當堂下，却堂上，被人斥罵，亦是辱。如此人不好，初去親時似不害，將來主其人，便錯了。須是始初揀

擇見得好，方可親他。」○永嘉陳氏曰：「三事皆欲慮終而謹始，不可一時苟且。」不然，則因仍苟且之間，

將有不勝其自失之悔者矣。《語錄》曰：「因仍

與苟且一樣字，因仍猶因循，苟且是且恁地做。」

○子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

好，去聲。

不求安飽者，志有在而不暇及也。輔氏曰：

「食欲飽，居欲安，人情之常也。今食無求飽，居無求安，

則是志有在而不暇及此矣。」敏於事者，勉其所不

足。謹於言者，不敢盡其所有餘也。《語錄》

曰：「行常苦於不足，言常苦於有餘。」○又曰：「言底易得多，便不敢盡；行底易得不足，故須敏。」然猶不敢

自是，而必就有道之人，以正其是非，則可謂好學矣。《語錄》曰：「有許多功夫，不能就有道以

正其是非也不得，若無許多功夫，雖欲正，亦徒然。」凡

言道者，皆謂事物當然之理，人之所共由者也。《文集》曰：「道即理也，以人所共由，則謂之道，

以其各有條理而言，則謂之理。」○尹氏曰：「君子

之學，能是四者，可謂篤志力行者矣。然

不取正於有道，未免有差，如楊、墨學仁義

而差者也，其流至於無父無君，謂之好學

可乎？」《語錄》曰：「楊、墨只是差些子，其末流遂至

於無父無君。蓋楊氏以世人營營於名利，埋沒其身而不

自知，故獨潔其身以自高，如荷蕢、接輿之徒是也。然使

人皆如此潔身而自爲，則天下事教誰理會？此便是無

君也。墨氏見世間人自私自利，不能及人，故欲兼天下

之人而盡愛之，然不知或有一患難，在君親則當先救之，

在他人則當後救之，若君親與他人不分先後，則是待君

親猶他人也，此便是無父。」○黃氏曰：「尹氏所謂篤志，爲不求安飽而言也，所謂力行，爲敏事慎言而言也。以是四字而繼之以《集註》不敢自是之言，然後足以盡此章之旨。蓋此章謂之好學，非篤志力行而不自是，亦無以見其所以爲好也。」

○子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」樂，音洛。好，去聲。

諂，卑屈也。驕，矜肆也。常人溺於貧富之中，而不知所以自守，故必有二者之病。輔氏曰：「爲貧所勝，則氣隨以歉而爲卑屈，故多求而諂爲富所勝，則氣隨以盈而爲矜肆，故有恃而驕。」無諂無驕，則知自守矣，而未能超乎貧富之外也。《語錄》曰：「無論無驕，此就貧富裏用功。」凡曰可者，僅可而有所未盡之辭也。《語錄》曰：

「聖人只云可也，蓋可也時，便也得了，只是比他樂與好禮者，自分明爭一等。」樂則心廣體胖而忘其貧，好禮則安處善，樂循理，亦不自知其富矣。

《語錄》曰：「若爲貧而樂與富而好禮，便是不能超貧富了。樂，自不知有貧，好禮，自不知有富。」○輔氏曰：「心廣體胖者，指其樂之之象。安處善，樂循理者，論其好禮之實。」子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此爲問。而夫子答之如此，《語錄》曰：「問：『先貧後富，則是亦嘗如後世之生產作業矣。』曰：『怕是如此。聖人既說貨殖須是有些，如此看來，子貢初年也是把貧與富煞當事了。』蓋許其所已能，而勉其所未至也。」《語錄》曰：「子貢於此，煞是用工夫了。聖人更進他上面一節，以見義理不止於此。然亦不止於就貧富上說，凡講學，皆如此，天下道理更闊在。」

子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」磋，七多反。與，平聲。

《詩·衛風·淇澳》之篇。言治骨角者，既切之而復磋之；治玉石者，既琢之而復磨之；治之已精，而益求其精也。或問：「切磋琢磨之別。」曰：「古之工事，不可考也。以今言之，則治

骨角者，切以刀，磋以鑣，治玉石者，琢以錐鑿，而磨以沙石也。大抵切磋成形，磋磨入細。以理觀之，古今當亦不相遠耳。」○真氏曰：「凡製物爲器，須切磋成形質了，方可磋磨。既切磋了，若不磋磨，如何得他精細潤澤？」

子貢自以無諂無驕爲至矣，聞夫子之言，又知義理之無窮，雖有得焉，而未可遽自足也，故引是詩以明之。《語錄》曰：「所謂義理無窮者，不是說樂與好禮，自是說切磋琢磨處，精而益精爾。」○黃氏曰：「若謂無諂無驕爲如切如琢，樂與好禮爲如磋如磨，則下文告往知來一句便說不得，切磋琢磨兩句說得來也無精采。只此小小文義間，要用理會。子貢言無諂無驕，孔子但云僅可而已，未若樂與好禮。子貢便知義理無窮，人須就學問上做工夫，不可少有得而遽止。」

子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣！告諸往而知來者。」

往者，其所已言者。來者，其所未言者。黃氏曰：「此章須是見得切磋琢磨在無諂無驕，樂與好禮之外，方曉得所已言所未言。前之問答，蓋言德之淺深，今

之引《詩》，乃言學之疎密。」○葉氏曰：「若淺看切磋琢磨之語，不過形容樂與好禮勝於諂驕而已。既止就此二事說，如何下一往字一來字？往者是只就貧富二事告之，是所已言。若切磋琢磨，是統形容學問工夫，義理無窮，一節高一節，一步闊一步，此却是夫子未及說出，所以謂之來者所未言，子貢能解悟，所以謂之知來。」○愚

案：此章問答，其淺深高下，固不待辯說而明矣。然不切則磋無所施，不琢則磨無所措。故學者雖不可安於小成，而不求造道之極致，亦不可驚於虛遠，而不察切己之實病也。《語錄》曰：「固是要進，然有第一步，方可進第二步。」○陳氏曰：「若安於無諂無驕，而不求進於樂與好禮，固爲自畫，然諂驕未去，而曰吾欲樂與好禮，則是又未嘗切磋而專事磋磨，未免爲虛躐矣。」

○子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」

尹氏曰：「君子求在我者，故不患人之不己知。不知人，則是非邪正或不能辨，故以爲患也。」輔氏曰：「尹氏說已得其意。蓋人不知己，

其病在人，己不知人，其病在己。君子之學爲己，故不暇病人之病，而病己之病耳。」○葉氏曰：「所謂求在我者，此正爲己之學，不係人之知不知也。不能知人，若爲士而取友，則便辟善柔便佞者反親之，直諫多聞者反疎之。若爲君而擇臣，則巧言令色、逢君之惡者反見愛，守正不阿、責難正救者反見惡，其所關豈不大哉！」

爲政第二

凡二十四章。

子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」共，音拱，亦作拱。

政之爲言正也，所以正人之不正也。輔氏

曰：「此訓政字之義。若三章，政謂法制禁令云者，則指政之實事而言之也。」德之爲言得也，得於心而不失也。《語錄》曰：「德是自家心下得這箇道理，如

欲爲忠而得其所以忠，如欲爲孝而得其所以孝。」○又曰：「凡人作好事，只做得一件兩件，亦只是勉強，非是有

得。所謂得者，謂其行之熟而心安於此也。」○愚案：舊說德者行道而有得於身，今作得於心而不失，不言身而言心，心切於身也。北辰，北極，天之樞也。居其所，不動也。共，向也，言衆星四面旋繞而歸向之也。或問：「北辰之爲天樞。」曰：「天圓而動，包乎地外，地方而靜，處乎天中。故天之形，半覆乎地上，半繞乎地下，而左旋不息，其樞紐不動之處，則在天南北之端焉，謂之極者，猶屋脊之謂極也。然南極低入地三十六度，故周回七十二度，常隱不見。北極高出地三十六度，故周回七十二度，常見不隱。北極之星，正在常見不隱七十二度之中，常居其所而不動，其旁則經星隨天左旋，日月五緯右轉，更迭隱見，皆若環繞而歸向之。」○《語錄》曰：「北辰乃天之北極，天如水車，北辰乃軸處，水車動而軸未嘗動。」○又曰：「北辰是那中間無星處，些子不動，是天之樞紐。北辰無星，緣人要取此爲極，不可無箇記認，所以就其旁取一小星謂之極星。天之樞紐，如門簾子相似，又似箇輪藏心，藏在外面動，這裏面心都不動。」問：「極星動否？」曰：「極星也動。只是他近那辰後，雖動而不覺。今人以管去窺那極星，見

其動來動去，只在管裏面，不動出去。向來人說北極便是北辰，皆只說北極不動。至本朝人方去推得是北極只

在北辰邊頭，而極星依舊動。」爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。《語錄》曰：「不是欲以德去

爲政，亦不是塊然全無所作爲，但德脩於己而人自感化，然感化不在政事上，却在德上。蓋政者，所以正人之不正，豈無所作爲？但人所以歸往，乃以德耳。故不待作爲而天下歸之，如衆星之共北極也。」○程子曰：

「爲政以德，然後無爲。」《語錄》曰：「此不是全然不爲，但以德，則自然感化，不見其有爲之迹耳。」○輔氏曰：「不能以德爲政而遽欲無爲，則是怠惰弛廢而已，以德爲政，則非不爲也。循天下之理而行其所無事，所謂法制禁令固在其中矣。」范氏曰：「爲政以德，則不動而化，不言而信，無爲而成。所守者至簡而能御煩，所處者至靜而能制動，所務者至寡而能服衆。」輔氏曰：「范氏正推演程子之意，至於曰化、曰信、曰成，及御煩、制動、服衆云者，則又併舉其效而言之。」○蔡氏曰：「案《集註》凡三言無爲，

非是泊然無爲也，蓋爲政以德，人自不見其有爲之迹耳。」

○子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」

《詩》三百十一篇，言三百者，舉大數也。蔽，猶蓋也。「思無邪」，《魯頌·駉》篇之辭。凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。《語錄》曰：「如正風雅頌等詩，可以起人善心，如變風刺淫等詩，極不好，可以使人知戒懼不敢做。大段好詩，是士大夫作，一等刺詩，只是閭巷小人作。人讀好底詩，固是知勸，若讀不好底詩，便悚然戒懼，知得此心不可如此，其所以如此者，是知心之放。所以讀《詩》者，便思無邪也，此《詩》之功用如此。」○又曰：「情性是貼思，正是貼無邪。若好善惡惡皆出於正，便會無邪。若果是正，自無虛僞，自無邪。若有時也，自人不得。」○胡氏曰：「因詩之言善而善心有所感發，因詩之言惡而逸志有所懲創，非作詩者，乃讀詩者

也。或以爲三百篇之詩，其詞旨皆出於思慮之正，雖淫奔之詩，亦以爲刺奔者而作，由此章之義不明故也。蓋好善惡惡，人之至情。爲善而發於歌詠，則令聞益彰，爲惡而發於歌詠，則遺臭益遠。所以讀詩者，因詩之善惡而有感發懲創之心也。」然其言微婉，輔氏曰：「微謂隱微，婉謂委曲。蓋詩人作詩，主於諷詠規諫，故其言不直截說破，而常有隱微委曲之意。如《凱風》言孝，但以自責而已，不直言孝之當如何也。《北門》言忠，但以自歎而已，不直言忠之當如何也。餘皆可以類推。」且或各因一事而發，《語錄》曰：「如淫奔之詩，只刺淫奔之事，如暴虐之詩，只刺暴虐之事。」求其直指全體，則未有若此之明且盡者。《語錄》曰：「《詩》三百篇，皆無邪思，然但逐事無邪耳。唯此一言，舉全體言之。」○又曰：「只是說『思無邪』一語，直截見得詩教之本意，是全備得許多零碎底意。」○黃氏曰：「直指則非微婉矣，全體則非一事矣。直指故明，全體故盡，就人心之思而言其無邪，故曰直指全體。」故夫子言《詩》三百篇，而惟此一言足以盡蓋其義，其示人之

意亦深切矣。黃氏曰：「三百篇之詩亦多矣，而一言足以盡，蓋其義辭約而理盡也。」○程子曰：「『思無邪』者，誠也。」《語錄》曰：「程子非是不會說，只着此二字，不可不深思。大凡看文字，這般所在，須教看得出。『思無邪，誠也』，是表裏皆無邪，徹底無豪髮之不正。世人固有脩飭於外，而其中未必能純正。惟至於思亦無邪，斯可謂之誠。」○輔氏曰：「誠者，天所賦於人之實理，在人則謂之實心，即所謂全體也。惟無一思之邪，則是心無間斷，無虧闕，而可謂之誠矣。」范氏曰：「學者必務知要，知要則能守約，守約則足以盡博矣。經禮三百，曲禮三千，亦可以一言蔽之，曰『毋不敬』。」輔氏曰：「知要則便從要處做將去，是謂守約。既從要處做去，則所知所行漸漸充拓開去，自然能盡博。此與博聞之博異，博聞是從聞上說去，此是從行上說去。先博聞然後能知要守約，能知要守約，然後能盡博。」

○子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道，音導，下同。」

道，猶引導，謂先之也。輔氏曰：「前章道千乘之國，以道爲治者，指爲治者之意而言之也。此以道爲引導者，言以政與德引導乎民爾。音雖同而義則異，不可互也。」政，謂法制禁令也。輔氏曰：「法制禁令者，皆爲政之具也。」齊，所以一之也。道之而不從者，有刑以一之也。免而無恥，謂苟免刑罰而無所羞愧。蓋雖不敢爲惡，而爲惡之心未嘗亡也。《語錄》曰：「道之以法制禁令，是合下有猜疑關防之意，故民不從。又却齊之以刑，民不見德而畏威，但圖目前苟免於刑，而爲惡之心未嘗不在。」

道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

禮，謂制度品節也。輔氏曰：「制度品節，謂五禮之秩。」○胡氏曰：「品者，尊卑高下之差。節者，界限等級之分。」格，至也。《語錄》曰：「至是真箇有到處，有勉強做底，便是不至。」言躬行以率之，則民固有所觀感而興起矣，而其淺深厚薄之不一者，又有禮以一之，則民恥於不善，而又有

以至於善也。《語錄》曰：「淺深厚薄之不一，本謂其間資稟信向不齊，如此雖是感之以德，自有不肯信向底，亦有太過底，故齊一之以禮。須令他一齊如此，所謂賢者俯而就，不肖者企而及。」○又曰：「觀感得深而厚者固好，若其淺而薄者，須是有禮以齊之。則民將視吾之禮，必恥於不善而至於善矣。」一說，格，正也。《書》曰：「格其非心。」○愚謂政者，爲治之具。刑者，輔治之法。胡氏曰：「政者爲治之具，治之所不能無也。刑者輔治之法，刑以助政之所不及也。」德禮則所以出治之本，而德又禮之本也。輔氏曰：「禮即德之一端。然以制度品節言之，則與德有內外之辨，本末之分也。」此其相爲終始，雖不可以偏廢，然政刑能使民遠罪而已，德禮之效，則有以使民日遷善而不自知。故治民者不可徒恃其末，又當深探其本也。輔氏曰：「政刑德禮之用，雖有本末先後，而實相終始，不可偏廢。而德禮必以效言者，又當要之以久也，責其應於一日之間，蓋有不如政刑齊其迹之速者矣。」

○子曰：「吾十有五而志于學，

古者十五而入大學。」陳氏曰：「古者八歲入小學，

至十五而後入大學。」心之所之謂之志。或問志。

曰：「潛心在是而期於必至者，志也。」○《語錄》曰：「如

人要向箇所在處，便是志。」○陳氏曰：「之，猶向也。謂

心之正面全向那裏去。」此所謂學，即大學之道

也。或問大學之道。曰：「格物、致知、誠意、正心、脩

身、齊家、治國、平天下之道，其說具于《大學》之篇矣。」

志乎此，則念念在此而爲之不厭矣。《語錄》

曰：「志學，字最有力，須是意念常在於學方得。」○又

曰：「今學者誰不爲學？只是不可謂之志于學，果能志

于學，則自住不得。如人當寒月，自然向有火處去，當暑

月，自然向有風處去。事君便從敬上去，事親便從孝上

去，直做教徹。」

三十而立，

有以自立，則守之固而無所事志矣。《語錄》

曰：「立是心自定了，事物不能動搖，然猶是守住。」○又

曰：「志是要求箇道，猶是兩件物事。到立時，便是脚下

已踏着了。」○又曰：「志方是趨向恁去，求討未得。到

此，則志盡矣，無用志了。」○問：「恐未有不惑而能守

者。」曰：「此有三節，自志學至於立，是知所向，而大綱把

捉得定守之事也。不惑，是就把捉裏面理會得知之事

也。於此則能進自不惑，至耳順，是知之極也。不踰矩，

是不待守而自固者，守之極也。」○陳氏曰：「謂有以自立

於斯道之中，已踐及實地而卓然無所跛倚，所守者固而

不爲事物搖奪，如富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈

是也。至是，則物格知至而意誠心正身脩，蓋已實得之

在己，而無所事乎志矣。」

四十而不惑，

於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而

無所事守矣。《語錄》曰：「不惑，是隨事物上見這道

理合是如此。」○又曰：「不惑則見得事自如此，更不用

守。」○陳氏曰：「凡於事事物物之所當然，大如君當止

仁，臣當止敬，父當止慈，子當止孝之類，小如坐當如尸，

立當如齊，視當思明，聽當思聰之類，皆洞識其綱條品節

之實而一無所疑，至此，則豁然如大明中覩萬象，所知者

益明，而無所事乎守矣。」

五十而知天命，

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。《語錄》曰：「天命處，未消說在人之性，且說是賦與萬物，乃是事物所以當然之故。如父之慈，子之孝，須知父子只是一箇人，慈孝是天之所以與我者。」○又曰：「知天命是知道道理所以然，如父子之親，須知其所以親，只緣元是一箇人。凡事事物物上須知他本原一線來處，便是天命。」○又曰：「問：『如何是所以當然之故？』曰：『如孝親弟長，此當然之事，推其所以然處，因甚如此。』」○黃氏曰：「天命者，天以其所做底道理而命與人。如雨露，天之仁，霜雪，天之義。天底道理如此，命與人亦如此。只是自人觀之，便且見得仁義是我所當然，久之純熟精到，方知得我所做底，與天所命一同。」○陳氏曰：「天命，即天道之流行而賦於物者，蓋專以理言，而事物所以當然之故也。如君之所以當仁，臣之所以當敬，父之所以當慈，子之所以當孝，坐之所以當如尸，立之所以當如齊，視之所以當思明，聽之所以當思聰之類，皆天之命我而非人之所爲者。吾皆

知其根原所自來，無復遁情，至此則所知者又極其精，而不惑又不足以言之矣。」

六十而耳順，

聲人心通，無所違逆，知之之至，不思而得也。《語錄》曰：「耳順是不思而得，如臨事迎刃而解，自然中節，不待思索。」○陳氏曰：「聲纔入心即通，是非判然，更不待少致思而後得其理。纔容少思而後得，則是內與外有相扞格違逆，而不得謂之順矣。如夫子聞滄浪之歌，即悟自侮自伐之義，是其順之證也。至此，則所知者又至熟而絕無人力矣，即《中庸》所謂『不思而得』處也。」○輔氏曰：「所知至極而精熟，徹表徹裏，故聲纔入，心便通。其貫通神速之妙，不假思惟而自得之也。」○胡氏曰：「耳之所聽，非用力之地，一有聽聞而是非可否豪髮不能隱遁，不待思惟而了然於胸次，此知之至也。」

七十而從心所欲不踰矩。」從，如字。

從，隨也。矩，法度之器，所以爲方者也。隨其心之所欲，而自不過於法度，安而行之，不勉而中也。《語錄》曰：「左來右去，盡是這天

理。」○陳氏曰：「至此則心體瑩徹，純是天理，渾爲一物。凡日用間，隨吾意欲之所之，皆莫非天理，大用流行而自不越乎法度之外，所謂道心常爲此身之主，而人心一聽命矣，即《中庸》所謂「不勉而中」地位也。」○輔氏曰：「至此則心體渾淪，全是義理，無查滓可化，無表裏可言，動容周旋，從容中禮，喜怒哀樂，自然中節，凡所動爲，皆隨心之所欲，而莫非準繩規矩之至，此則聖人之道終矣。」

○程子曰：「孔子生而知之也，言亦由學而至，所以勉進後人也。立，能自立於斯道也。不惑，則無所疑矣。知天命，窮理盡性也。耳順，所聞皆通也。從心所欲不踰矩，則不勉而中矣。」或問：「程子於知命，直以窮理盡性言之，何也？」曰：「程子以理性命，初非二物，而有是言耳。夫三者固非二物，然隨其所在而言，則亦不能無小分別。蓋理以事別，性以人殊，命則天道之全，而性之所以爲性，理之所以爲理者也。自天命者而觀之，則性理云者，小德之川流，自性理者而觀之，則天命云者，大德之敦化也。故自窮理、盡性而知天命，雖非有漸次階級之可言，然其言之先後，則亦不能無眇忽之間

也。」又曰：「孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但爲學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」輔氏曰：「章謂文章著見，達者，足於此而通於彼也。」胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存，萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用，體即道，用即義，聲爲律而身爲度矣。」《語錄》曰：「胡氏「不失其本心」一段極好，儘用子細玩味。聖人千言萬語，許多說話，只是要人收拾得箇本心，不要失了。日用間着力屏去私欲，扶持此心出來。理是此心之所當知，事是此心之所當爲，不要埋沒了他，可惜。只如脩身、齊家、治國、平天下，至大至小，皆要此心爲之。人心皆自有許多道理，不待逐旋安排人來。聖人立許多節目，只要人剔刮將自家心裏許多道理出來而已。」○黃氏曰：「聖人身便是度，不是以我身做箇權度去教人也。」○輔氏曰：「一

疵不存，謂德性純粹，萬理明盡，謂心體昭融。學至於聖人，則查滓化盡，體用一源。心即是體，欲即是用，體即是道，用即是義，聲即天地中和之聲，自然可以爲律，身即天地正大之體，自然可以爲度也。」○莆田黃氏曰：「心體、欲用、道義，皆一也。以其渾然在內如有所立而言，則曰體，以其由體而發於外，萬變不窮，則曰用，道便是言所以具是而有是體者，義是言所以隨事而當於用者。人惟心有所放，則雖有是心，而非其本然之體，非本然之體，則非道矣。欲有所私，則雖未嘗無用，而非其本然之用，非本然之用，則非義矣。故學至於從心所欲不踰矩，則心即其體，欲即其用，體即其道，用即其義，乃言功夫到此，各得其本則也。」又曰：「聖人言此，一以示學者當優游涵泳，不可躡等而進；二以示學者當日就月將，不可半途而廢也。」輔氏曰：「學者之病二，曰亟曰怠而已。方其亟也，則務強探力取，躡等而進；及其怠也，則又先獲效計功，半途而止。一者皆由等級不明，私意橫出，反復相因，此所以終不能有所成也。今聖人爲之明著其次序，而又以身處之，使學者知夫聖人之學，猶且循序而進，有始有卒如

此，吾其可亟乎？吾其可怠乎？亟心亡，則能優游涵泳於義理之中；怠心亡，則能日就月將於緝熙之地，而忽不自知其人於聖賢之域矣。」愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名，欲學者以是爲則而自勉，非心實自聖而姑爲是退託也。《語錄》曰：「聖人此語，固是爲學者立法，然當初必亦是有這般意思，聖人自覺見有進處，故如此說。」○黃氏曰：「聖人生知安行之資，固無待於學，而其爲學也，亦何待於十年十五年而後一進邪？曰天下之理，惟其知之深、言之篤，而後好之切。常人之所以不切於好學者，以其不知夫學之味也。聖人生知安行，有見夫義理之在人，不啻如飢食渴飲之急，則夫知而必學，學而必好者，此其所以爲聖人也。十年十五年而後一進，亦聖人之心，至此而自信耳。學雖已至，而不敢自信，必其反覆參驗，有以見其必然而無疑，然後有以自信焉。說者以爲聖人立法，謙辭以勉人，則聖人皆是架空虛誕之辭，豈聖

人正大之心哉！故《集註》雖以勉人爲辭，而又以獨覺其進爲說，亦可見矣。」○輔氏曰：「聖人生知安行，豈有積累之漸？今乃云然，則知聖人之意必有爲也。故程子以爲勉進後人，爲學者立法耳。雖是如此，然却不是心實自聖，謂己自不消如此，說姑爲學者設此言，故《集註》於章末詳言之。」後凡言謙詞之屬，意皆放此。

○孟懿子問孝。子曰：「無違。」

孟懿子，魯大夫仲孫氏，名何忌。無違，謂不肯於理。輔氏曰：「事物各有箇當然之道理，不可違背。」

樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」

樊遲，孔子弟子，名須。御，爲孔子御車也。孟孫，即仲孫也。夫子以懿子未達而不能問，恐其失指，而以從親之令爲孝，故語樊遲以發之。輔氏曰：「夫子但言無違而已，自非善學通倫類，豈能知其爲不違於理也。懿子既不能

問，則將執此二字，不顧義理，唯親意之是徇，唯親令之是從，既陷其親於不義，而又陷其身於不孝矣。樊遲則知學者，其必能問而辨之，故夫子特語之，以發其問。」

樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

生事葬祭，事親之始終具矣。禮，即理之節文也。輔氏曰：「理則指前所謂不違於理之理言也。禮則生事葬祭之禮，是先王據事物之理品節以成文，使天下之人行之者也。初言無違，只是統言不可違背道理而已。後舉生事葬祭而言，則先王既有定制矣，故直言以禮也。」人之事親，自始至終，一於禮而不苟，其尊親也至矣。黃氏曰：「若不合禮，便是不以君子之道待其親，便是違悖理義。」○陳氏曰：「須熟究以禮事其親之正意，始終一以禮事其親，則爲敬親之至矣。然若何而爲以禮事其親？其中節文纖悉委曲，多少事皆不可以不講也。」是時三家僭禮，故夫子以是警之，然語意渾然，又若不專爲三家發者，所以爲聖人之言也。或問：「三家僭

禮，其有考乎？」曰：「三家殯而設撥，則其葬也僭而不以禮矣；祭而歌《雍》，則其祭也僭而不以禮矣。其事生之僭，雖不可考，然亦可想而知矣。彼爲是者，其心豈不以爲是足以尊榮其親，而爲莫大之孝。夫豈知一違於禮，則反置其親於僭叛不臣之域，而自陷於莫大之不孝哉！夫子因其問孝，而知其有愛親之心，故以此告之，庶其有所感發而能自改也。雖然，聖人亦豈務爲險語以中人之隱，而脅之以遷善哉！亦循理而言，而物情事變，自有所不得而遁焉爾。嗚呼！此其所以爲聖人之言也歟？」○《語錄》曰：「聖人之言，皆是人所通行得底，不比他人說得，只就一人面上做得，其餘人皆做不得。所謂生事葬祭須一於禮，此是人人皆當如此，然其間亦是警孟氏，不可不知也。」○蔡氏曰：「違禮亦多端，有苟且事親而違禮者，有因儉事親而違禮者，有以僭事親而違禮者，何可勝數！詳味無違一語，渾然皆涵蓄於其中，其真聖人之言歟！」○胡氏曰：「人之欲孝其親，心雖無窮，而分則有限。得爲而不爲，與不得爲而爲之，均於不孝。所謂以禮者，爲其所得爲者而已矣。」《語錄》曰：「爲其所得

爲，只是合得做底。諸侯以諸侯之禮事其親，大夫以大夫之禮事其親，便是合得做底。然此句在人看如何，孔子當初就三家僭禮上說，較精彩，在三家身上又切。當初却未有胡氏說底意思。就今論之，有一般人因陋就簡，不能以禮事其親，又有一般人牽於私意，却不合禮。」

○孟武伯問孝。子曰：「父母惟其疾之憂。」

武伯，懿子之子，名甦。言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以爲憂也。人子體此，而以父母之心爲心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣，豈不可以爲孝乎？愚謂：《集註》下一凡字，蓋不獨謹疾而已。舊說：人子能使父母不以其陷於不義爲憂，而獨以其疾爲憂，乃可謂孝。亦通。《語錄》曰：「前說佳。後說只說得一截，蓋只照管得不義，不曾照管得疾了。」

○子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」養，去聲。別，彼列反。

子游，孔子弟子，姓言，名偃。吳人。養，謂飲食供奉也。犬馬待人而食，亦若養然。言人畜犬馬，皆能有以養之，若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異。甚言不敬之罪，所以深警之也。或問：「父母至尊親，犬馬至卑賤。聖人之言，豈若是之不倫乎？」曰：「此設戒之言也，故特以其尊卑懸絕之甚者明之，所以深著夫能養而不敬者之罪也。」○胡氏曰：「世俗事親，能養足矣。狎恩恃愛，而不知其漸流於不敬，則非小失也。子游聖門高弟，未必至此，聖人直恐其愛踰於敬，故以是深警發之也。」輔氏曰：「胡氏發明至明切。且養則不必乎敬，敬則必不至於不能養也。但以能養爲孝，則亦易流於不敬，私愛或勝而正理失，禮法不足而瀆慢生，其害有不可勝言者。《記》曰：『仁人事親如事天』，則事親其可徒愛而不知敬乎？」

○子夏問孝。子曰：「色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以爲孝乎？」食，音嗣。

色難，謂事親之際，惟色爲難也。《語錄》曰：「人子胸中纔有些子不愛於親之意，便有不順氣象，此所以愛親之色爲難。」食，飯也。先生，父兄也。饌，飲食之也。曾，猶嘗也。蓋孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。故事親之際，惟色爲難耳，服勞奉養未足爲孝也。黃氏曰：「事親之道非貴於聲音笑貌也，而以色爲難者，色非可以強爲也，非其真有深愛存乎心，惟恐一豪拂其親之意者，安能使愉婉之狀貌見於面顏哉！」舊說，承順父母之色爲難。亦通。胡氏曰：「舊說添承順父母四字於本文之首，不若專以孝子之容色爲言，則爲依文解義而意味轉深長也。」○程子曰：「告懿子，告衆人者也。對武伯者，以其人多可憂之事。子游能養而或失於敬，子夏能直義而或少溫潤之色。各因其材之高下，與其所失而告之，故不同也。」輔氏曰：「告懿子，爲告衆人之言，

蓋以其所包者廣，正《集註》所謂「語意渾然，若不專爲三家發者」是也。武伯之事，於經傳雖無所見，然即其諡武，則非有柔嘉之德者，亦可見也。子游之資近簡率，觀其論子夏門人及喪致乎哀而止，皆有簡略節文之意，則其於敬恐或有未至者。子夏之資近質直，觀其論友所講，可者與之，不可者拒之，及孟子論北宮黝似子夏之說，則能直義而少溫潤之色，政恐其未免有之。才之高下，以資稟言，其失則就所行上言也。」

○子曰：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」

回，孔子弟子，姓顏，字子淵。魯人。不違者，意不相背，有聽受而無問難也。《語錄》曰：「是顏子於孔子說話都曉得。」私，謂燕居獨處，非進見請問之時。《語錄》曰：「私字儘闊，與《中庸》謹獨之獨同。」發，謂發明所言之理。《語錄》曰：「是聽得夫子說話，便能發明於日用躬行之間。」愚聞之師曰：李氏名侗，延平人，朱子之師也。「顏子深潛淳粹，輔氏曰：『深潛，謂不淺露而德性淵宏。」

淳粹，謂無瑕疵而氣質明淨也。」其於聖人體段已具。《語錄》曰：「問：『體段二字，只是言箇模樣否？』」

曰：「然。」○莆田黃氏曰：「具體段，只是聖人所知所到處，顏子亦皆能知能到也，而微，則比聖人猶有些充拓未盡處耳。」其聞夫子之言，默識心融，觸處洞然，自有條理。《語錄》曰：「顏子聞夫子之言，自原本至條目，一一理會得，所以與夫子意不相背。」○又曰：「融字如消融相似，如雪在湯中。若不融，一句只是一句，在肚裏如何發得出來。如人喫物事，若不消，只生在肚裏，如何能滋益體膚。」○問：「心融恐是功深力到？」曰：「固是。亦是天資高，顏子自是鄰於生知者也。」○輔氏曰：「默識，是不待言說而自喻其意，心融，是不待思惟而自與之爲一；觸處洞然，自有條理者，謂如行自己家庭中，蹊徑曲折，器用安頓，條理次序，曉然在吾心目之間也。」故終日言，但見其不違如愚人而已。及退省其私，則見其日用動靜語默之間，皆足以發明夫子之道，《語錄》曰：《集註》已說得分明，蓋與之言，顏子都無可否，似箇愚者。及退而觀

其所行，皆夫子與之言者，一一做得出來不差，豈不是足以發明得夫子之道？其語勢只如此。恰如今人說與人做一器用，方與他說箇尺寸高低形製，他聽之全然似不曉底，及明日做得來，却與昨日所說底更無分毫不似。」

坦然由之而無疑。《語錄》曰：「是他真箇見得，真箇便去做。」○陳氏曰：「只是見得此理明，甚坦然，平步進去，更無阻礙耳。」○莆田黃氏曰：「坦然是直截在前，無疑礙之意。」然後知其不愚也。」陳氏曰：「延平發得固明白，亦須自體認得灑落，方見趣味。蓋聖人言語，皆從大本中流出，雖一言半句，若常談而莫非妙道精義所形見，他人聞之，只如平常，豈曾識破顏子工夫！至到見識明睿，其於夫子之言，耳纔聞得，口不待說而心中了了，如冰之融釋，隨入隨化，此理洞然呈露，自成條理，不復疑礙，所以雖終日言，而意旨相契，不相違背。此於聖人耳順地位雖未幾及，而已同是一般趣味矣。」

○子曰：「視其所以，

以，爲也。爲善者爲君子，爲惡者爲小人。

《語錄》曰：「大綱且看這一箇人，是爲善底人？是爲惡底人？」○黃氏曰：「兼君子小人而視之。」

觀其所由，

觀，比視爲詳矣。由，從也。事雖爲善，而意之所從來者有未善焉，則亦不得爲君子矣。《語錄》曰：「若是爲善底人，又須觀其意之所從來。

若是本意，以爲己事所當然，無所爲而爲之，是乃爲己。若以爲可以求知於人而爲之，則是其所從來處，己不善了。」○黃氏曰：「前之爲小人者，不復觀之矣，所觀者，君子也。」○胡氏曰：「有名爲君子而意實不然者，故又觀其意之所從來。」或曰：「由，行也。謂所以行其所爲者也。」《語錄》曰：「行其所爲，只是就事上子細看過，不如意之所從來，只就他心術上看。」

察其所安。

察，則又加詳矣。安，所樂也。所由雖善，而心之所樂者不在於是，則亦僞耳，豈能久而不變哉？《語錄》曰：「若是所從來處既善，又須察其中心樂與不樂。安，是中心樂於爲善，自無厭倦

①「之」，原脫，據四庫薈要本補。

之意，則有日進之益。若是中心所樂不在是，便或作或輟，未免於僞。」○又曰：「安，大率是他平日存主習熟處。他本心愛如此，雖所由偶然不如此，終是勉強，畢竟所樂不在此，次第依舊，又從熟處去。平日愛踞傲，勉強教他恭敬，一時亦能恭敬，次第依舊自踞傲了，心方安。」○黃氏曰：「君子所由之未善者，亦不復察，察其所由之善，而欲知其安不安也。」○陳氏曰：「意是發端處，心是全體處。」

人焉廋哉？人焉廋哉？」焉，於虔反。廋，所留反。

焉，何也。廋，匿也。重言以深明之。○

程子曰：「在己者能知言窮理，則能以此察人如聖人也。」蔡氏曰：「此章不惟可以知人，亦當以此自考。如吾之所為者雖善，而意之所從來者，果有未善否乎？所由者雖善，而心之所樂者，果有不在於是否乎？以其觀人者反以自觀，以其察人者反以自察，庶乎可矣。」

○子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」

溫，尋繹也。故者，舊所聞。新者，今所

得。黃氏曰：「溫故，謂昔所已知者，今復溫繹也。知新，謂昔所未知者，今則通曉也。溫故者，學之篤，知新者，識之明。」言學能時習舊聞，而每有新得，則所學在我，而其應不窮，故可以為人師。

《語錄》曰：「道理只這一箇道理，理會得了，時時溫習，覺滋味深長，自有新得。」○又曰：「新者只是故中底道理，時習得熟，漸漸發得出來。且如一理，着幾箇人來問。只就此一理上，一人與說一箇理，都是自家就此理上推究出來，所以其應無窮。非可以淺近求，亦非可以苟簡得也。然天下事物之理，具於人心，其纖微曲折，粲然而甚明。人心之靈，通乎事物者，其纖微曲折，亦炯然而不昧。然人之生也，未免於氣稟之昏，物欲之雜，其於學也，往往先得其粗，而不能盡究其纖微，先舉其略，而不能盡通其曲折。小有所得而遽止焉，則亦不過於小有所見。若夫加溫習之功，而每有新益焉，則非用功之深不能也。故學者必當盡用其心，實用其力。學之博，則倫類無不通，思之精，則淵微無不照，體之實，則切近而易知，積之久，則純熟而易辨。能如此，則其溫故也，蓋不容以自己；其知新也，亦莫知其所以然而然也。」若

夫記問之學，則無得於心，而所知有限，故《學記》譏其「不足以爲人師」，正與此意互相發也。《語錄》曰：「若溫習舊聞，則義理日通，無有窮已。若記問之學，雖是記得多，雖是讀得久，雖是千卷萬卷，只有千卷萬卷，未有不窮。」○又曰：「記問之學不足爲人師，只緣這箇死殺了。若知新，則引而伸之，觸類而長之，則常活不死殺。」○又曰：「且如記問之學，記得一事，只說得一事，更推第二事不去，記得十事，便說十一事不出，所以不足爲人師。」○黃氏曰：「記問之學，所謂學而不思者也。學於人而不思，則所學不在我，而無得於心也。因其所聞見而有得，則所知有限而其應易窮也。」○

永嘉陳氏曰：「於溫故中知識又長一格，乃不竭矣。此與記問之學正相反，記問雖多，是死底，知新是生底。」

○子曰：「君子不器。」

器者，各適其用而不能相通。黃氏曰：「以物而言，舟不可以爲車之類是也。以人而論，優於趙魏老，不可爲滕薛大夫之類是也。」成德之士，體無不具，故用無不周，非特爲一才一藝而已。《語錄》曰：「所謂體無不具，人心元有這許多道理充足，若慣熟

時，自然看要如何，無不周備。子貢瑚璉，只在廟中可用，移去別處便用不得。如原憲只是一箇喫菜根底人，邦有道，出來也做一事不得，邦無道，也不能撥亂反正。夷清，惠和，亦只做得一件事。」○黃氏曰：「用無不周，見君子之不器，體無不具，原君子之所以不器也。蓋萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。人是性以生，則萬事萬物之理，無一不具於此性之中，顧爲氣質所拘，物欲所蔽，故偏僻而不通耳。惟夫格物致知，誠意正心，使天下之理無不明，無不實，則心之全體無所不具，而措之於用者，宜其無不周也，又豈可以器言哉！」

○子貢問君子。子曰：「先行其言而後從之。」

周氏曰：「先行其言者，行之於未言之前；而後從之者，言之於既行之後。」周氏，名孚先，毗陵人。○輔氏曰：「行之於未言之前，則其行專而力，言之於既行之後，則其言實而信。正君子進德脩業之道也。」○范氏曰：「子貢之患，非言之艱而行之艱，故告之以此。」《語錄》曰：「只爲子貢多言，故告之如此。若道只要自家行得，說都不得，亦不是道理。聖人只說敏於事而謹於言，敏於行而訥於言，言

顧行，行顧言，何嘗教人不言！」○又曰：「此爲子貢而發。其實有德者必有言，若有此德，其言自足以發明之，無有說不出之理。」

○子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」輔氏曰：「比，必二反。此處偶失音，當添入。」

周，普徧也。比，偏黨也。皆與人親厚之意，但周公而比私耳。《語錄》曰：「周者，大而徧之義，比便小，所謂兩兩相比。無一人使之不得其所，這便是周。但見同於己者與之，不同於己者惡之，這便是比。君子非是全無惡人處，但好善惡惡，皆出於公。用一善人於國，則一國享其治，用一善人於天下，則天下享其治；於一邑一鄉之中去一惡人，則一邑一鄉受其安，豈不是周。小人之心，一切反是。」○又曰：「周是徧，人前背後都如此，心都一般，不偏滯在一箇。如「老者安之，朋友信之，少者懷之」，亦是周徧。如這一箇人合當如何待，那一箇人又合如何待，自家只看理，無輕重厚薄，便是周徧。周是公底比，比是私底周，周是無所不比也。如爲臣則忠，爲子却不能孝，便是徧比不周徧，只知道有君而不知有親。」○又曰：「君子心公而大，所以周普。小人

心狹而常私，便親厚，也只親厚得一邊。」○又曰：「君子小人皆是與人親厚，但君子意思自然廣大。小人與人相親時，便生計較，與我善底做一般，不與我善底做一般。周與比相去不遠，要須分別得大相遠處。」○又曰：「君子與人相親，也有輕重厚薄，但意思自是公。」○君子小人所爲不同，如陰陽晝夜，每每相反。然究其所以分，則在公私之際，豪釐之差耳。《語錄》曰：「問：「豪釐之差。」曰：「君子也是如此親愛，小人也是如此親愛，君子公，小人私。」」○輔氏曰：「君子小人所爲善惡相反，真不啻如陰陽晝夜，然天理人欲，同行異情，公即是理，私即是欲，其所差直豪釐而已。」故聖人於周比、和同、驕泰之屬，常對舉而互言之，欲學者察乎兩間，而審其取舍之幾也。《語錄》曰：「問：「取舍之幾，當在思慮方萌之初，與人交際之始，於此審決之否？」」曰：「致察於思慮，固是，但事上亦須照管。覺得思慮失了，便着去事上看，便舍彼取此。須着如此方得。」」

○子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

不求諸心，故昏而無得。不習其事，故危而不安。或問：「既曰昏且危矣，而又繫以無得不安之說，不已贅乎？」曰：「罔者，其心昏昧，雖安於所安，而無自得之見。殆者，其心危迫，雖得其所得，而無可即之安。此固兼夫內外始終而言，而後足以盡夫罔殆之義也。昏以心言，無得者，無得於理，而卒於罔也；危以心言，不安者，不安於理，而卒於殆也。」○黃氏曰：「昏而無得，危而不安，合心與理而言。心昏而於理無得，心危而於理不安。」○輔氏曰：「學之義廣矣，雖不專謂習其事，然此之謂學，則指習事而言耳。徒學而不求諸心，則內外不協，外雖勉強而中無意味，故昏而無得。徒思而不習其事，則理事爲二，理雖若有所得，事則扞格而無可即之安，故危而不安。」○胡氏曰：「學之一字，前既以效爲言矣，然專言之，則思在其中，程子以時習爲時復思繹是也。分言之，則思自爲思，後章所謂思不如學是也。此章思與學對說，故學但爲習其事，然不能思，則不明於心，未免於行之不著，習矣不察，故昏而無得。至於思者，專求於心而未見於行事，則身與事不能帖泰，故危而不安。要必兼二者而後可也。」○程子曰：「博學、審

問、謹思、明辨、篤行五者，廢其一，非學也。」《語錄》曰：「凡學字便兼行字意思。如講明義理，學也，纔效其所爲，便有行意。」○輔氏曰：「此學字，却不專主於習其事。」

○子曰：「攻乎異端，斯害也已！」

范氏曰：「攻，專治也，故治木石金玉之工曰攻。輔氏曰：「此《周禮·冬官》所謂攻木之工。」異端，非聖人之道，而別爲一端，如楊墨是也。輔氏曰：「物必有端有末，端爲始，末爲終。單言

端，則可以該其末矣，故常言一事一件，皆謂之一端。異端謂非聖人之道而別自爲一件道理也，楊氏以爲我爲義，而非聖人之所謂義，墨氏以兼愛爲仁，而非聖人之所謂仁，此其所以爲異端也。」其率天下至於無父無君，專治而欲精之，爲害甚矣。」《語錄》曰：「不惟說不可專治之，便略去理會他也不得。若是自家學有定止，去看他病痛，却得。也是自眼目高，方得。若只恁地，便也奈他不得。」○程子曰：「佛氏之言，比之楊、墨，尤爲近理，所以其害爲尤甚。學

者當如淫聲美色以遠之，不爾，則駸駸然入於其中矣。」《語錄》曰：「問：『爲我兼愛，其禍已不勝言，佛氏如何又却甚焉？』」曰：「楊、墨只是硬恁地做。佛氏最有精微動得人處。」問：「佛氏所以差。」曰：「從他劈初頭便錯了，如天命之謂性，他把這箇便都做空虛說了，吾儒見得都是實。」○又曰：「楊、墨爲我、兼愛，做來也淡，却不能惑人。只爲釋氏最能惑人。初見他說出來自有道理，從他說愈深，愈是害人。」○問：「何以言佛而不言老子？」曰：「老便只是楊氏。」

○子曰：「由！誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」女，音汝。

由，孔子弟子，姓仲，字子路。魯人。子路好勇，蓋有彊其所不知以爲知者，《語錄》曰：「子路粗暴，見事便自說是曉會得。如正名一節，便以爲迂，故和那箇知處也不知了。」故夫子告之曰：「我教女以知之之道乎！但所知者則以爲知，所不知者則以爲不知。如此則雖或不能盡知，而無自欺之蔽，亦不害其爲知矣。」輔

氏曰：「己所不知而強以爲知，則是自欺也，豈得謂知？若夫知之爲知之，不知爲不知，則是於事理雖有不知，而其心則無自欺之蔽，故不害其爲知也。」況由此而求之，又有可知之理乎？蔡氏曰：「《集註》發出求知一節，且使人不安於其所不知，然後上不失於自欺，下不失於自畫，而經意方備。」

○子張學干祿。

子張，孔子弟子，姓顓孫，名師。陳人。干，求也。祿，仕者之奉也。

子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」行寡之行，去聲。

呂氏曰：「疑者所未信，殆者所未安。」呂氏名大臨，藍田人。○黃氏曰：「言有未曉，故疑而未敢信，行則無疑矣。而察之事理，於心或不安。」程子曰：「尤，罪自外至者也。悔，理自內出者也。」《語錄》曰：「出言或至傷人，故多尤，行有不至，己必先覺，故多悔。然此亦以其多少言之耳。言而多尤，豈不

自悔。行而多悔，亦必至於傷人。」愚謂多聞見者學之博，闕疑殆者擇之精，謹言行者守之約。《語錄》曰：「此章是三截事：若人少聞寡見，則不能參考得是處，故聞見須要多。若聞見已多而不能闕其疑殆，則胡亂把不是底也將做了。既能闕其疑殆，而不能謹言行其餘，則必有尤悔。」○輔氏曰：「學不博，則無以致詳；擇不精，則無以知要；守不約，則無以自得。此又爲學始終之序。」○蔡氏曰：「學之博，擇之精，守之約，三語已極明切。但人皆知擇精守約之爲重，而於多聞多見者或輕易讀過，殊不知此亦正是學者要緊用功處。聖人所以好古敏求，多聞擇善，多見而識者，皆欲求其多也，不然，則聞見孤陋，亦且何所據以爲擇精守約之地邪？」凡言在其中者，皆不求而自至之辭。《語錄》曰：「如『耕也鋤在其中』，耕何嘗要求鋤？而自有鋤在其中。『學也祿在其中』，學何嘗要求祿？而自有祿在其中。又如父子相隱，直在其中，本只是相爲隱，何嘗理會直，然直却亦自在其中。如此等類，皆當如此看。」言此以救子張之失而進之也。《語錄》曰：「孔子不教他干，但云得祿之道在其中，正是欲抹殺了他干

字。」○程子曰：「脩天爵則人爵至，君子言行能謹，得祿之道也。子張學干祿，故告之以此，使定其心而不爲利祿動，若顏、閔則無此問矣。或疑如此亦有不得祿者，孔子蓋曰耕也鋤在其中，惟理可爲者爲之而已矣。」《語錄》曰：「脩天爵而人爵自至，說得重了。此章重處，只在言行。若言行能謹，便自帶得祿來。」○輔氏曰：「聖人之言，理而已矣。謹言行而得祿，理之常也。其或不然，則理之變也。君子處順而安，常不計利以爲善，亦惟其理所當爲者爲之而已矣。」

○哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」

哀公，魯君，名蔣。凡君問皆稱孔子對曰者，尊君也。錯，捨置也。諸，衆也。程子曰：「舉錯得義，則人心服。」輔氏曰：「義者，天理之所宜，而人心之所同得者也。合於義，則上當天理，

下慊人心，民焉有不服者哉！」○謝氏曰：「好直而惡枉，天下之至情也。順之則服，逆之則去，必然之理也。然或無道以照之，則以直爲枉，以枉爲直者多矣，是以君子大居敬而貴窮理也。」《語錄》曰：「若不居敬，如何窮理？不窮理，①如何識人？爲舉直錯枉之本。」○又曰：「須是居敬、窮理，自做工夫，方解照得人破。若心不在焉，則視之而不見，聽之而不聞，以枉爲直，以直爲枉矣。」○陳氏曰：「好惡，情也。好直而惡枉，則情之由性而發者也，不可無辨。謝氏居敬窮理之云，乃因而及之其實。此二者，聖學之要訣，大有工夫在，未可以易視之。」○輔氏曰：「居敬者，窮理之本，窮理者，居敬之效，二者蓋互相發。」

○季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。」

季康子，魯大夫季孫氏，名肥。莊，謂容貌端嚴也。臨民以莊，則民敬於己。孝於

親，慈於衆，則民忠於己。善者舉之而不能者教之，則民有所勸而樂於爲善。《語錄》

曰：「莊只是一箇字，上能端莊，則便尊敬。至於孝慈，則是兩件事，孝是以躬率之，慈是以恩結之，如此，人方忠於己。舉善而教不能，若善者舉之，不善者便去之，誅之，罰之，則民不解便勸。惟是舉其善者，而教其不能者，所以皆勸。」○張敬夫曰：「此皆在我所當爲，非爲欲使民敬忠以勸而爲之也。然能如是，則其應蓋有不期而然者矣。」輔氏曰：「聖人之言與事凡若此者，皆當以此說例之，雖《大學》誠意正心以治國平天下，亦不過如此而已，豈有謀利計功之心於其先哉？」○葉氏曰：「張氏謂此乃在上當爲之事，非因欲彼而後爲此。欲彼而爲此，則或作或輟，一暴十寒，非感人動物之誠也。」○愚謂：是數者，皆上之人所當爲，不可有責效於下之心也。一有責效之心，則本原之地虧矣。」

○或謂孔子曰：「子奚不爲政？」

①「不窮理」，原脫，據《朱子語類》卷二十四補。

定公初年，孔子不仕，故或人疑其不爲政也。愚謂：聖人未嘗不仕，惟定公初年，季氏彊僭，陽虎作亂，聖人退而脩《詩》、《書》、《禮》、《樂》，故知其爲是時也。

子曰：「《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦爲政，奚其爲爲政？」

《書》、《周書·君陳》篇。「書云孝乎」者，言《書》之言孝如此也。善兄弟曰友。《書》言君陳能孝於親，友於兄弟，又能推廣此心，以爲一家之政。孔子引之，言如此，則是亦爲政矣，何必居位乃爲爲政乎？《語錄》曰：

「推廣此心，以爲一家之政，緣下面有箇『是亦爲政』，故知不是國政。」又云：「在我者孝，則人皆知孝；在我者弟，則人皆知弟，豈不行於一家。」蓋孔子之不仕，有難以語或人者，故託此以告之，要之至理亦不外是。或問：「聖人未嘗忘天下，今不爲政而其言如此，將不爲獨善之私邪？」曰：「聖人未嘗不欲仕，而亦不求仕

也，況定公之初，陽虎用事，又非可仕之時乎？然此意有難以告或人者，故特告之以此。」

○子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軌，其何以行之哉？」輓，五兮反。軌，音月。

大車，謂平地任載之車。輓，輶端橫木，縛輓以駕牛者。小車，謂田車、兵車、乘車。輓，輶端上曲，鉤衡以駕馬者。車無此二者，則不可以行，人而無信，亦猶是也。黃氏曰：「車譬則事也，輓輓之譬則信也。大車、小車，無輓輓則不行，大事、小事，無信則不行也。欺罔不實，人不吾信，其何以行之哉！」

○子張問：「十世可知也？」

陸氏曰：「也，一作乎。」陸氏，名元朗，唐蘇州人。

○王者易姓受命爲一世。胡氏曰：「世有以三十年爲一世者，必世後仁是也。有以易姓受命爲一世者，此章所舉是也。」子張問：自此以後，十世之事可前知乎？

子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世，可知也。」

馬氏曰：「所因，謂三綱五常。所損益，謂文質三統。」馬氏，名融，東漢扶風人。愚案：三綱，謂君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。五常，謂仁、義、禮、智、信。文質，謂夏尚忠，商尚質，周尚文。《語錄》曰：「忠，只是渾然誠確。質與文對。質便自有文了，但文未盛，比之文，則此箇質耳。」○又曰：「忠，只是樸實頭白直做將去；質，則漸有形質制度，而未及于文采；文，則就制度上事事加文采。然亦天下之勢自有此三者，非聖人之欲尚忠，尚質，尚文也。夏不得不忠，商不得不質，周不得不文。彼時亦無此名字，後人見得如此，故命此名。」○又曰：「質朴則未有文，忠則混然無質可言矣。」三統，謂夏正建寅爲人統，商正建丑爲地統，周正建子爲天統。《語錄》曰：「問三正之建不同。曰：『天開於子，地闢於丑，人生於寅。蓋天運至子始有天，故曰天正；至丑始有

地，故曰地正；至寅始有人，故曰人正。』三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見。則自今以往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此，豈但十世而已乎！」《語錄》曰：「所

因之禮，是天做底，萬世不可易。所損益之禮，是人做底，故隨時變更。」○又曰：「三綱五常，亘古亘今不可易。至於變易之時與其人雖不可知，而其勢必變易可知也。蓋有餘必損，不及必益，雖百世之遠可知也。猶寒極生暖，暖甚生寒，雖不可知，其勢必如此可知也。」○又曰：「綱常千萬年磨滅不得。只是盛衰消長之勢，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其勢如此。聖人出來，亦只是就這上損其有餘，益其不足。聖人做得來自是恰好，不到有悔憾處。三代以下做得不恰好，定有悔憾。雖做得不盡善，要亦是損益前人底。雖是人謀，要是大勢不得不出此，但這綱常自要壞滅不得。」聖人所以知來者蓋如此，非若後世讖緯術數之學也。○胡氏

曰：「子張之問，蓋欲知來，而聖人言其既往者以明之也。夫自脩身以至於爲天下，不可一日而無禮。天敘天秩，人所共由，禮之本也。商不能改乎夏，周不能改乎商，所謂天地之常經也。若乃制度文爲，或太過則當損，或不足則當益。益之損之，與時宜之，而所因者不壞，是古今之通義也。因往推來，雖百世之遠，不過如此而已矣。」輔氏曰：「胡氏說尤得聖人之意。蓋時雖有古今之異，而理則一而已矣。不言三綱五常而但言禮與天敘天秩者，蓋三綱五常即天敘之典、天秩之禮也。至所謂天地之常經，古今之通義，尤更發明得所因所損益之義分曉。」

○子曰：「非其鬼而祭之，諂也。」

非其鬼，謂非其所當祭之鬼。《語錄》曰：「如天

子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀，士庶人祭其先，上得以兼乎下，下不得以兼乎上。士庶人而祭五祀，大夫而祭山川，諸侯而祭天地，皆所謂非其鬼也。」○問：「尋

常人家所當祭者，只是祖先否？」曰：「然。」問：「土地山川之神，人家所在不當祭否？」曰：「山川之神，季氏祭之尚以爲僭，況士庶乎？如土地之神，人家却可祭之。《禮》云：『庶人立一祀，或立戶，或立竈。』戶竈亦可祭也。」○問：「士庶祭其旁親遠族，亦是非其鬼否？」曰：「是。又如今人祭甚麼廟神，都是非其鬼。」問：「如旁親遠族不當祭，若無後者，則如之何？」曰：「若是無人祭，只得爲他祭。」○永嘉陳氏曰：「今世淫祀，若浮屠、老子之類，皆係非鬼之數，若先聖先師，則所當祭而祭者。」諂，求媚也。

見義不爲，無勇也。」

知而不爲，是無勇也。胡氏曰：「義者，事之宜也。不知則已，既知之矣，猶不能爲，志不能勝氣也，故以爲無勇。」

論語卷第一

後學 成德 校訂

論語卷第二

朱子集註 後學趙順孫纂疏

八佾第三

凡二十六章。通前篇末二章，皆論禮樂之事。

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」佾，音逸。

季氏，魯大夫季孫氏也。胡氏曰：「古者有姓有氏，三家爲桓公之後，皆姬姓，又自以仲叔季分爲三氏也。」佾，舞列也，天子八，諸侯六，大夫四，士二。每佾人數，如其佾數。或曰：「每佾八人。」未詳孰是。或問：「有謂通以八人爲佾者。」

曰：「是不可考矣。然以理意求之，舞位必方，豈有佾少而人多如此哉。」○胡氏曰：「每佾人數，本《春秋》左氏傳文，人如佾數，本杜預注文，每佾八人，《疏》所引服虔之說也。」季氏以大夫而僭用天子之樂，孔子言其此事尚忍爲之，則何事不可忍爲。《語錄》

曰：「爲人臣子只有一箇尊君敬上之心，方能自安其分，不忍少萌一豪僭差之意。今季氏以陪臣而僭天子之佾，尚忍爲之，則是已絕滅天理，雖悖逆作亂之事，亦必忍爲之矣。」或曰：「忍，容忍也。」蓋深疾之之辭。

《語錄》曰：「問：『後說恐未安，聖人氣象似不如此暴露。』」曰：「聖人亦自有大段耐人處，如孔子作《春秋》亦大段耐忍不得處。」○愚謂：忍之一字，有敢忍之忍，《春秋傳》所謂「忍人」也。有容忍之忍，《春秋傳》所謂「君其忍之」是也。二義皆通，而敢忍之說爲長，故《集註》以容忍之說居後。○范氏曰：「樂舞之數，

自上而下，降殺以兩而已，故兩之間，不可以豪髮僭差也。孔子爲政，先正禮樂，則季氏之罪不容誅矣。」謝氏曰：「君子於其

所不當爲、不敢須臾處，不忍故也。而季氏忍此矣，則雖弑父與君，亦何所憚而不爲乎？」黃氏曰：「范氏說忍字，義似主後說，而反在

「謝氏曰」說之前，豈以范氏所言「降殺以兩」乃全章之意，而謝氏特爲「是可忍也」一句而發邪！」○輔氏曰：「謝氏先論人心之本然，以見季氏之忍心僭逆，次又推極其忍心僭逆之害，使讀之者惕然有警於其心而防微謹獨之意，自有不容已者。」○愚謂：范氏就制度上說，故以容忍爲義，言不可容忍之甚也。謝氏就心上說，故以敢忍爲義，言其心既敢於此，則雖極天下之大惡，亦敢爲之矣。

○三家者以《雍》《徹》。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」《徹》，直列反。相，去聲。

三家，魯大夫孟孫、叔孫、季孫之家也。胡氏曰：「三家皆魯桓公庶子，初以仲叔季爲氏，其後加以孫字。公子之子稱公孫也。仲改爲孟者，庶子自爲長少，不敢與莊公爲伯仲叔季，公孫不敢祖諸侯也，故自以庶長爲孟。詳見疏文，至杜預作公子譜則云，仲慶父弑君，

故改爲孟，恐或然也。」《雍》，《周頌》篇名。徹，祭畢而收其俎也。天子宗廟之祭，則歌《雍》以徹，是時三家僭而用之。相，助也。辟公，諸侯也。穆穆，深遠之意，天子之容也。此《雍》詩之詞，孔子引之，言三家之堂非有此事，亦何取於此義而歌之乎？譏其無知妄作，以取僭竊之罪。《語錄》曰：

「天子宗廟之祭，歌舞《雍》詩，以徹其俎。今三家亦歌此以祭，聖人但舉《雍》詩之辭以譏之曰：汝之祭，亦有諸侯之助乎？亦有天子穆穆深遠之容乎？既無此事，奚用此詩！」○程子曰：「周公之功固大矣，皆臣子之分所當爲，魯安得獨用天子禮樂哉？成王之賜，伯禽之受，皆非也。其因襲之弊，遂使季氏僭八佾，三家僭《雍》《徹》，故仲尼譏之。」《語錄》曰：「當初成王不賜，伯禽不受，則後人雖欲僭，亦無樣子，他也做不成。」○胡氏曰：「案《禮記·明堂位》云：『成王以周公有大勳勞於天下，命魯公

世世祀周公以天子之禮樂。《祭統》又云：「成王、康王追念周公之所以勳勞者，而欲尊魯，故賜之以重祭。外祭則郊社是也，內祭則大嘗禘是也。」《禮運》又曰：「魯之郊禘非禮也，周公其衰矣。」魯用天子之制，三家僭魯，遂至於僭天子。以是知非特三家之僭，魯亦僭矣。程子所以謂「成王之賜，伯禽之受，皆非也」。周公立為經制，辨君臣上下之分於豪釐間，如天地之不可易。今也祀于周公之廟而倒行逆施如此，豈非周公之衰乎？是亦程子之意也。」○真氏曰：「無父母則無此身，我因父母而有此身，則事親自合盡孝。無君上則無此爵位，我因君而有此爵位，則事君自合盡忠。此只是盡其本分當為之事，非過外也。」

○子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

游氏曰：「人而不仁，則人心亡矣，其如禮樂何哉？」言雖欲用之，而禮樂不為之用也。《語錄》曰：「人既不仁，直是與那禮樂不相管攝。」

禮樂雖是好底事，心既不在，自是呼唤他不來，他亦不為吾用矣。心既不仁，便是都不醒了，白與禮樂不相干。」

○又曰：「不仁之人，渾是一團私意，自不奈那禮樂何。禮樂，須是中和溫厚底人，便行得。若不仁者，與禮樂自不相關了，安得為之用！」○又曰：「禮樂不為之用也，是不為我使，我使他不得。雖玉帛交錯，不足以為禮；雖鐘鼓鏗鏘，不足以為樂。雖有禮而非禮，雖有樂而非樂。」

○輔氏曰：「仁者心之德，不仁則心無其德矣，無德則雖謂之心亡可也。心亡則無以管攝衆理，故無如禮樂何也。」○程子曰：「仁者天下之正理。失正理，則無序而不和。」《語錄》曰：「仁只是正當底道理。」○又曰：「程子說固好，但少疎，不見得仁。仁者本心之全德，人若本然天理之良心存而不失，則所作為自有序而和。若此心一放，只是人欲私心做得出來，安得有序，安得有和。」○黃氏曰：「《集註》置游氏說於前，置程子說於後。仁者心之德，心之全德即仁也，故游氏「人心亡矣」於仁字之義最親切，仁心亡則無適而可，不但無序不和而已。程子「正理」之云，則於仁字之訓為稍緩，「無序不和」固切於如禮樂何之義，然人心亡，則又將無所不至也。」○又曰：「將「正理」字頓在人心裏面，方說得箇仁字全。」○輔氏曰：「仁、義、禮、智，皆正理也。此獨

以仁言者，蓋謂「專言之而包四者」之仁也。失其正理，則自然無序而不和，無序則無禮，不和則無樂。」○陳氏曰：「仁者，此心天理之全體也。程子正理之說雖寬而實切，却見得仁與禮樂相關甚密處，然須更兼游氏人心之說乃圓，所以《集註》並言之。」李氏曰：「禮樂待人而後行，苟非其人，則雖玉帛交錯，鐘鼓鏗鏘，亦將如之何哉？」然記者序此於八佾《雍》徹之後，疑其爲僭禮樂者發也。」李氏名郁，昭武人。○《語錄》曰：「問：『游氏言心，程子主理，李氏謂待人而後行。蓋心具是理，而所以存是心者，則在乎人也。』」曰：「得之。」○輔氏曰：「此章之意，正指鐘鼓玉帛而言，故以李氏說斷之。」○又曰：「游氏兼禮樂之體用而言，程子專指禮樂之體在內者，李氏專指禮樂之用在外者。三說備，然後體用全，內外備，仁與禮樂相資以行之義可見矣。」

○林放問禮之本。

林放，魯人。見世之爲禮者，專事繁文，而疑其本之不在是也，故以爲問。

子曰：「大哉問！」

孔子以時方逐末，而放獨有志於本，故大其問。《語錄》曰：「當時習於繁文，人但指此爲禮，更不知有那實處，故放問而夫子大之。想是此問大段契夫子之心。」蓋得其本，則禮之全體無不在其中矣。《語錄》曰：「禮之全體，兼文質本末言之。」問：「後面只以質爲禮之本，如何又說文質皆備？」曰：「有質則有文，有本則有末。徒文而無質，如何行得？譬如木必有本根，則自然有枝葉華實，若無本根，則雖有枝葉華實，隨即萎落矣。」

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」易，去聲。

易，治也。孟子曰：「易其田疇。」在喪禮，則節文習熟，而無哀痛慘怛之實者也。戚則一於哀，而文不足耳。《語錄》曰：「易字訓治，不是慢易簡易之易。若是慢易簡易之易，聖人便直道不好了，如何更下得『與其』字？只此可見。」○又曰：「治田者，須是經墾經耜，治得無窒礙，方可言熟。若居喪而

習熟於禮文，行得皆無窒礙，則哀戚必不能盡。」○又曰：「易，只是習得來熟，似歡喜去做，做得來手輕脚快，都無那惻怛不忍底意思。」禮貴得中，《語錄》曰：「品節，斯之謂禮，蓋自有箇得中恰好處。」奢易則過於文，儉戚則不及而質，二者皆未合禮。輔氏曰：「二者：一過一不及，皆未合乎理之中。」然凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也。輔氏曰：「無其質，則文安所施？以是觀之，則質乃禮之本也。」○范氏曰：「夫祭與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也；喪與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本，而隨其末故也。禮奢而備，不若儉而不備之愈也；喪易而文，不若戚而不文之愈也。儉者物之質，戚者心之誠，故爲禮之本。」輔氏曰：「祭與喪，皆禮也。而『與其』、『不若』之言，正與夫子所謂『寧』字義相宜，故引之爲說。禮失之奢，喪失之易，

皆不能反本而流於末者，此常情之弊也。物，事也。禮而儉，則是事之未有文飾也，喪而戚，則是心之誠實自然也，故爲禮之本。」楊氏曰：「禮始諸飲食，故汙尊而抔飲，^①爲之簠、簋、籩、豆、壘、爵之飾，所以文之也，則其本儉而已。喪不可以徑情而直行，爲之衰麻哭踊之數，所以節之也，則其本戚而已。周衰，世方以文滅質，而林放獨能問禮之本，故夫子大之，而告之以此。」輔氏曰：「范氏止以祭爲禮，其說未全，故又取楊氏說以足之。人生之初，便資乎飲食，而飲食不可無器用，故汙尊而抔飲，此禮之始而儉也。爲之簠、簋、籩、豆、壘、爵之數，所以飾之而已。喪之初，若徑情而直行，則毀或至於滅性，此喪之始而戚也，爲之衰麻哭踊之數，所以節之而已。此儉與戚所以爲禮與喪之本。」○黃氏曰：「本之說有二：其一曰仁義禮智根於心，則性者禮之本也，故曰中者天下之大本。其一曰禮之本

①「抔」，原誤作「坏」，今據四庫本改。下同。

謂禮之初也，凡物有本末，初爲本，終爲末，所謂夫禮始諸飲食者是也。二說不同，《集註》乃取後說，以儉戚爲本，而又引「禮始諸飲食」以證之矣。然「大哉問」之下有曰「得其本」，則禮之全體無不在其中，似又指性而言，^①何也？禮之初，始於儉與戚，苟得儉戚之理，則質與文、實與華皆在其中。蓋文之與華，亦因質與誠而生也，有本則有末，末固具於本矣。《集註》之說，蓋本諸此，而其意則因「大哉」之言而發，以全體之具而見問之大，非指性而言也。」

○子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

吳氏曰：「亡，古無字，通用。」程子曰：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反無上下之分也。」○尹氏曰：「孔子傷時之亂而歎之也。亡，非實亡也，雖有之，不能盡其道爾。」《語錄》曰：「問：『程子似責在下者陷於無君之罪，尹氏似責在上者不能盡爲君之道？』」曰：「只是一意，皆是說上下僭亂，不能盡君臣之道，如無君也。」

○季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救

與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山，不如林放乎？」女，音汝。與，平聲。

旅，祭名。愚謂：祭山曰旅。《周禮·大宗伯》：「旅四望。」鄭云：「旅，陳也。陳其事以祈焉，禮不如祀之備也。」泰山，山名，在魯地。禮，諸侯祭封內山川，《語錄》曰：「只緣是他屬我，故我祭得他。若不屬我，則氣便不與之相感，如何祭得他！」季氏祭之，僭也。冉有，孔子弟子，名求，魯人。時爲季氏宰。救，謂救其陷於僭竊之罪。嗚呼，歎辭。言神不享非禮，欲季氏知其無益而自止，又進林放以厲冉有也。輔氏曰：「有是理則有是神，有是神則享是禮。神者，禮之主也，豈享非禮之祭哉？故夫子言林放猶能問禮之本，泰山寧享非禮之祭？蓋欲季氏知其無益而自止。又進林放以厲冉有也。聖人之言，廣大流通，遏惡揚善，包函無所不盡如此。」○范氏曰：「冉有從季氏，夫子豈不知

①「似」，原誤作「以」，今據四庫薈要本改。

其不可告也，然而聖人不輕絕人。盡己之心，安知冉有之不能救、季氏之不可諫也。既不能正，則美林放以明泰山之不可誣，是亦教誨之道也。」輔氏曰：「聖人以人待人，不逆人以爲不能而輕棄之，盡己之心，述事之宜而順導之。不能雖在彼，而教誨之道則未嘗不行乎其間也。」

○子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」飲，去聲。

揖遜而升者，大射之禮，耦進三揖而後升堂也。胡氏曰：「大射之禮，司射作三耦，射三耦，出次西面揖，當階北面揖，及階揖，所謂三揖而後升堂也。」下而飲，謂射畢揖降，以俟衆耦皆降，胡氏曰：「卒射，北面揖，揖如升射，適次反位。三耦卒，射亦如之，所謂射畢揖降，以俟衆耦皆降也。」勝者乃揖不勝者，升，取觶立飲也。胡氏曰：「司射命設豐于西楹西，勝者之弟子洗觶，酌奠于上。勝者不勝者出，揖如升射。及階，勝者先升堂，不勝者進坐，取豐上之觶興，立卒觶，坐奠于豐下，興揖，先降。所謂勝者乃揖不

勝者，取觶立飲也。」言君子恭遜不與人爭，惟於射而後有爭。然其爭也，雍容揖遜乃如此，則其爭也君子，而非若小人之爭矣。輔

氏曰：「恭與遜，皆禮之發也。恭主容，遜主事，爭則恭遜之反也。君子恭遜則自無所爭，獨於射則皆欲中的以取勝，故不能無爭。然其爭也，升降揖遜，雍容和緩乃如此，是則所謂禮樂未嘗斯須去身者。其爭也君子，謂其異於小人之爭也。以是觀之，則信乎君子之真無所爭矣。」

○子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」倩，七鍊反。盼，普覓反。絢，呼縣反。

此逸詩也。或問：「此詩蓋《衛風·碩人》之篇。」素以爲絢兮云者，夫子刪而去之也。」曰：「刪詩者，去其不合於義理者耳。今此章之義，夫子方有取焉，而反見刪，何哉？」且《碩人》詩四章，而章皆七句，不應此章獨多一句而見刪，又不應因刪此句而并及他章，例損一句以取齊也。蓋不可知其爲何詩矣！倩，好口輔也。愚

案：服虔云：「輔，上頷車也。」是牙外之皮膚，頰下之別名也。盼，目黑白分也。素，粉地，畫之質也。絢，采色，畫之飾也。言人有此倩盼之美質，而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。子夏疑其反謂以素爲飾，故問之。

子曰：「繪事後素。」繪，胡對反。

繪事，繪畫之事也。後素，後於素也。《考工記》曰：「繪畫之事後素功。」謂先以粉地爲質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。

曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」

禮必以忠信爲質，猶繪事必以粉素爲先。起，猶發也。起予，言能起發我之志意。《語錄》曰：「聖人胸中雖包藏許多道理，若無人叩擊，則終是無以發揮於外。一番說起，則一番精神。」謝氏

曰：「子貢因論學而知《詩》，子夏因論《詩》而知學，故皆可與言《詩》。」輔氏曰：「子貢因論『好禮與樂』之學，而知切磋琢磨之詩爲自治益精之意。子夏因論『素以爲絢』之詩，而知人之學禮當以質爲先，故皆可與言《詩》也。」○楊氏曰：「甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮。苟無其質，禮不虛行。」此「繪事後素」之說也。孔子曰「繪事後素」，而子夏曰「禮後乎」，可謂能繼其志矣。非得之言意之表者能之乎？商、賜可與言《詩》者以此。若夫玩心於章句之末，則其爲《詩》也固而已矣。所謂起予，則亦相長之義也。」輔氏曰：「楊氏說最明切。讀書者不可泥於章句之下，而學《詩》者尤貴有得於言意之表，不然則局於章句訓詁，而《詩》之教益於人者鮮矣。固，如高叟之固。相長，則是教學相長之義也。」

○子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足

則吾能徵之矣。」

杞，夏之後。宋，商之後。徵，證也。文，典籍也。獻，賢也。言二代之禮，我能言之。黃氏曰：「夫子所謂能言，不但能言其制作之意，其制度文爲之實迹，必有可以一二數者矣。」○胡氏曰：「夏商之禮，夫子能言之者，併其本數末度皆能言之也。聖人以聰明天縱之資，加之以旁參博採，故知之也。」而二國不足取以爲證，以其文獻不足故也。胡氏曰：「所謂文獻不足，非典籍與賢者全不可考也，特有闕耳。」文獻若足，則我能取之，以證吾言矣。輔氏曰：「典籍所以載是禮，而賢者又禮之所從出。典籍不足，則無以考驗其實；賢者不足，則無以質問其得失也。」

○子曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」
禘，大計反。

趙伯循曰：「禘，王者之大祭也。王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，而以始祖配之也。伯循，名匡，唐河

東人。○或問：「禘禮之說獨取趙氏，何也？」曰：「先儒以禘爲合祭於太廟，上及其祖之所自出，而下及毀廟未毀廟之主。禘則各祭於太廟，而不及祖之所自出也。惟趙伯循引《曾子問》、《春秋傳》以明禘之爲合。如諸儒之說，禘則直祭其祖之所自出，而以其祖配之，但設兩位而不兼群廟之主，爲其尊遠不敢褻也。此說最爲得之，而其具於《春秋纂例》者詳矣。」成王以周公有大勳勞，賜魯重祭。故得禘於周公之廟，以文王爲所出之帝，而周公配之，然非禮矣。」

《語錄》曰：「周禘帝嚳，以后稷配之。王者有禘有祫，諸侯只有祫而無禘，此魯所以爲失禮也。」灌者，方祭之始，用鬱鬯之酒灌地，以降神也。或問鬱鬯。曰：「禮家以爲釀秬爲酒，煮鬱金香草和之，其氣芬芳而條鬯也。」○輔氏曰：「《郊特牲》謂：『周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯，臭陰達於淵泉，灌以圭璋，用玉器也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後炳蕭合羶薌。凡祭謹諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。』蓋周之祭禮，先以鬱鬯灌地，求神於陰，既奠然後取其血膋合之黍稷，實於蕭

以燔之，以求神於陽也。」魯之君臣，當此之時，誠

意未散，猶有可觀，自此以後，則浸以懈怠而無足觀矣。《語錄》曰：「方灌時誠意在焉，即有其

祭祀之事物，及其誠意一散，則雖有升降威儀，已非所以爲祭祀之事物矣。」蓋魯祭非禮，孔子本不欲觀，至此而失禮之中又失禮焉，故發此歎也。輔氏曰：「僭祭之罪雖大，而其來已久，且國惡當

諱。懈怠之失雖小，然却是當時主祭者切己之實病，不可不有以箴之。蓋聖人於人既往之失，常有覆護之意，而於人方起之病，常有拯救之心，此乃天地之心也。」○

謝氏曰：「夫子嘗曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足證也；我欲觀商道，是故之宋，而不足證也。』又曰：『我觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣。』魯之郊禘非禮也，周公其衰矣！」考之杞宋已如彼，考之當今又如此，孔子所以深歎也。」輔氏曰：「謝氏蓋併前章通釋之，以見此二章或夫子一時之言，或記者

以類次之也。」

○或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

先王報本追遠之意，莫深於禘。非仁孝誠敬之至，不足以與此，非或人之所及也。

《語錄》曰：「所禘者，無廟無主，便見聖人追遠報本之意，無有窮已。」○黃氏曰：「祀先之禮，無非報本也，無非追遠也。子孫不敢忘其所自來而祀以報之，是謂報本。思其祖父亡矣，遠矣，不可復見矣，而追以祀之，是謂追遠。報本追遠而至於及其祖之所自出，是其用意甚深而非淺近之思也。然此豈私意常情之所可及哉！根於天理之自然者謂之仁，形於人心之至愛者謂之孝，真實無妄者謂之誠，主一無適者謂之敬。仁、孝、誠、敬，凡爲祭者皆然，交於神明者愈遠，則其心愈篤。報本追遠之深，則非仁孝誠敬之至者莫能知、莫能行也。」○輔氏曰：「仁者孝之本，孝者仁之發，誠者敬之體，敬者誠之用。仁孝誠敬有所未至，則豈足以知禘禮爲聖人報本追遠之極致哉？」○蔡氏曰：「禘是報本中又報本，追遠中又追遠者，如祖考與吾之身心未相遼絕，祭祀之理固自易通。至於

祭始祖，已甚濶遠，難盡其感格之道。今又推其始祖所自出之帝而祀之，苟非察理精微而仁孝誠敬之至，安能與於此哉！」○真氏曰：「禘者，祭始祖所自出之帝也。祭祀之禮，遠及於始祖之所自出，無乃太遠乎？蓋萬物本乎天，人本乎祖，我之有此身，出於父母也，父母又出於祖，祖又出於始祖，始祖又出於厥初得姓受氏之祖，雖年代悠遠，如自根而幹，自幹而枝，其本則一而已矣。故必推始祖之所自出而祭之，則報本反始之義無不盡矣。若非仁孝誠敬之極至，豈能知此禮而行之乎！蓋凡人於世之近者，則意其精神未散，或嘗逮事而記其聲容，必起哀敬之心而不敢忽，若世之遠者相去已久，精神之存與否不可得而知，人素不識其聲容，則有易忽之意。故禘禮非極其仁孝，極其誠敬者，不能知其禮，不能行其事。」○又曰：「惟仁孝之深者能知此身之所自來，惟誠敬之至者能知我之精神即祖考之精神。」而不王不禘之法，又魯之所當諱者，故以不知答之。輔氏曰：「禮：不王不禘。而魯僭爲之，是當爲之諱也。《傳》曰：『諱國惡，禮也。』或以其意之或怠而不欲觀，或以其義之難知而不欲鑿，其大意則皆爲魯諱也。」示，與

視同。指其掌，弟子記夫子言此而自指其掌，言其明且易也。輔氏曰：「言如視此掌之明白而容易也。」蓋知禘之說，則理無不明，誠無不格，而治天下不難矣。《語錄》曰：「天地、陰陽、生死、晝夜、鬼神，只是一理。若明祭祀鬼神之理，則治天下之理，豈有外於此。」○陳氏曰：「此是最大節目，難明處既有以明之，則其他無有不可明者矣。最疎遠難格處既有以格之，則其他無有不可格者矣。所以於治天下不難也，亦猶『至誠感神，矧茲有苗』之意。」○輔氏曰：「推報本之理，至於始祖所自出之帝，則理無不明矣，推追遠之誠，至於始祖所自出之帝，則誠無不格矣。理無不明，則心盡而無一理之或蔽，誠無不格，則性存而無一誠之不通。由是以治天下，何難之有哉！」聖人於此，豈真有所不知也哉？

○祭如在，祭神如神在。

程子曰：「祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先主於孝，祭神主於敬。」《語錄》曰：「孔子當祭祖先之時，孝心純篤，雖死者已遠，因時追思，若聲容

可接，得以竭盡其孝心以祀之也。祭外神，謂山林陵谷之神能興雲雨者，此孔子在官時也。雖神明若有若亡，聖人但盡其誠敬，儼然如神明之來格，得以與之接也。」

○又曰：「祭神，如天地山川社稷五祀之類。」愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。《語錄》曰：「此是孔子弟子平時見孔子祭祖先及祭外神之時，致其孝誠以交鬼神也。」○黃氏曰：「祭先祭神，固主於孝敬，然其祭之也，真如見其在焉，此足以見其盡孝敬之誠也。《集註》以誠意二字發程子之所不及，其義精矣。」

子曰：「吾不與祭，如不祭。」與，去聲。

又記孔子之言以明之。言己當祭之時，或有故不得與，而使他人攝之，則不得致其如在之誠。故雖已祭，而此心缺然，如未嘗祭也。《語錄》曰：「聖人萬一有故而不得與祭，雖使人代之，若其人自能極其恭敬，固無不可，然我這裏自欠少了，故如不祭。」○輔氏曰：「有故，謂疾病或不得已之事。已既不克與，而時又不可失，則必使他人攝之，然不得致其如在之誠，故雖已祭，而此心缺然，與未嘗祭等也。此心缺然處，便是誠有未慊處也。」○范氏曰：

「君子之祭，七日戒，三日齋，必見所祭者，誠之至也。是故郊則天神格，廟則人鬼享，皆由己以致之也。有其誠則有其神，無其誠則無其神，可不謹乎？吾不與祭如不祭，誠爲實，禮爲虛也。」《語錄》曰：「誠者，實也。有誠則萬事都有，無誠則凡事都無。如祭祀，有誠意則幽明便交，無誠意便都不相接。」○又曰：「神明不可見，惟是此心盡其誠敬，專一在於所祭之神，便見得『洋洋然如在其上，如在其左右』。然則神之有無，皆在於此心之誠與不誠，不必求之恍惚之間也。」○又曰：「鬼神之理，即是此心之理。」○問：「恐是自心裏以爲有便有，以爲無便無。」曰：「若只據自家以爲有便有，無便無，如此却是私意了。這箇乃是自家欠了他底，蓋是自家空在這裏祭，誠意却不達於彼，便如不曾祭相似。」○輔氏曰：「郊廟，所以極言乎外神與先祖也。」○又曰：「非言凡禮皆虛也，特指攝祭之禮而言耳。誠爲實，則指如在之意言也。雖使人攝祭，而不得自致其如在之誠，則雖已祭，如未嘗祭。是誠爲實，禮爲虛也。」○胡氏曰：「祭先之所以感通者，吾身即所祭先之遺也。祭神之所以感

通者，吾身即所祭神之主也。因其遺，因其主，而聚其誠意，則自然感格，所謂有其誠則有其神。」○愚謂：范氏語意是說，有此誠時，方始有此神，若無此誠，即并此神無了。不特說神來格不來格也。

○王孫賈問曰：「與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？」

王孫賈，衛大夫。媚，親順也。室西南隅爲奧。竈者，五祀之一，夏所祭也。凡祭五祀，皆先設主而祭於其所，然後迎尸而祭於奧，略如祭宗廟之儀。如祀竈，則設主於竈陴，祭畢，而更設饌於奧以迎尸也。或問：「祀竈之禮何所據？」曰：「《月令》：『夏三月，其祀竈。』而鄭註云爾也。蓋凡祭五祀，戶、竈、門、行、雷，皆先設席於奧，而設主奠俎於其所祭之處，已，乃設饌迎尸於奧。而孔疏以爲逸《禮》中雷之文。蓋唐猶有其書，而今亡之也。」○《語錄》曰：「問：『五祀皆設主而祭於其所，然後迎尸而祭於奧？』」曰：「譬如祭竈，初設主於竈陴。陴非可做好安排，故又祭於奧以成禮。凡五祀皆

然。」○問：「祀竈以誰爲尸？」曰：「今亦無可考者。但如墓祭則以家人爲尸，以此推之，則祀竈之尸恐是膳夫之類，祀門之尸恐是閭人之類，又如祀山川，則是虞衡之類。」○問：「竈可祭否？」曰：「人家飲食所繫，亦可祭。」

○又曰：「竈陴，想見是竈門外平正可頓柴處。」○愚謂：五祀，先設主而祭於其所，親之也，再迎尸而祭於堂奧，尊之也。只祭於其所而不祭於奧，則近於褻。祭於奧而不祭於其所，則恐奧非神所常棲之地，未必來享。故兩祭之，以盡其求神之道。故時俗之語，因以奧有常尊，而非祭之主；竈雖卑賤，而當時用事。胡氏曰：「五祀皆於祭俎之後設饌于奧，故云『奧有常尊，而非祭之主』。竈不如奧，而夏祭主之，故云『竈雖卑賤，而當時用事』也。」喻自結於君，不如阿附權臣也。賈，衛之權臣，故以此諷孔子。《語錄》曰：「賈，庸俗人，見孔子在衛，將謂有求仕之意，欲孔子附己，故有媚奧與媚竈之言。彼須亦聞孔子之聖，但其氣習卑陋，自謂有權，可以引援得孔子也。」

子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」

天，即理也。《語錄》曰：「天之所以爲天者，理而已。」

天非有此道理，不能爲天，故蒼蒼者，即此道理之天。」○又曰：「天下只有一箇正當道理，循理而行，便是天。」其尊無對，非奧竈之可比也。輔氏曰：「凡物必有對，惟天則無所不包，惟理則無所不在，故尊而無對。」逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奧竈所能禱而免乎？《語錄》曰：「天下之至尊至大者，莫如這箇道理。若是違此道以干進，乃是得罪於至尊至大者，可畏之甚，豈媚時君與媚權臣所得而免乎！此是遜辭以拒王孫賈，亦使之得聞天下有正理也。」言但當順理，非特不當媚竈，亦不可媚於奧也。○謝氏曰：「聖人之言，遜而不迫。使王孫賈而知此意，不爲無益，使其不知，亦非所以取禍。」真氏曰：「使賈知此意，則必惕然自省平日所爲，弗理得罪於天者已多，是乃開其悔悟之機也。如不知此意，亦不至觸之以招禍。其言渾然，圭角不露，此所以爲聖人之言。」

○子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從

周。」郁，於六反。

監，視也。二代，夏商也。言其視二代之禮而損益之，郁郁，文盛貌。○尹氏曰：「三代之禮至周大備，夫子美其文而從之。」輔氏曰：「先王之制，與氣數相爲始終，而前後相爲損益，固非一人一日之所能致也。三代之禮，至周大備，則以氣數至此極盛，而前後相承，互爲損益，至此而始集其大成也。夫子美其文而從之，豈苟云乎哉！」

○子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？入大廟，每事問。」子聞之曰：「是禮也。」大，音泰。鄒，側留反。

大廟，魯周公廟。此蓋孔子始仕之時，人而助祭也。或問：「何以知其爲始仕時？」曰：「以所稱鄒人之子者觀之，則其爲少賤之時無疑矣。」鄒，魯邑名。孔子父叔梁紇，嘗爲其邑大夫。孔子自少以知禮聞，故或人因此而譏之，孔子言是禮者，敬謹之至，乃所以爲禮也。

○尹氏曰：「禮者，敬而已矣。雖知亦問，謹之至也，其爲敬莫大於此。謂之不知禮者，豈足以知孔子哉？」陳氏曰：「此章須於聖人敬謹之至處，玩聖人氣象。」○蔡氏曰：「聖人聰明睿知，固無所不知，然亦但知其理而已。若夫制度器數之末，掌之有司者，聖人前此未之見，安得而盡知之？若已經講論討究，知禮之器物與夫登降拜跪之節，及今方見之，亦須復問，然後爲審也。」

○子曰：「射不主皮，爲力不同科，古之道也。」爲，去聲。

射不主皮，《鄉射》禮文。爲力不同科，孔子解禮之意如此也。皮，革也，布侯而棲革於其中以爲的，所謂鵠也。科，等也。古者射以觀德，但主於中，而不主於貫革，蓋以人之力量有強弱，不同等也。《語錄》曰：「射之本意，也是要得貫革。只是大射之禮主於觀德，却不全是裸股肱決射御底人。只要『內志正，外體直』，取其中，不專取其力爾。」○黃氏曰：「主於中而不主於貫

革，則古人射但求其中鵠而已，雖矢不沒而墜於地，亦不害其爲中也。」曰：「如此則古人之射，但爲文具而已乎？」曰：「非也。射者固所以觀德，而亦所以禦侮也。男子之生，桑弧蓬矢以射天地四方，則射者，凡人之皆有事焉者也。射於百步之外而力足以至之，亦豈非力哉？不主於皮，亦未嘗以貫革爲非也，取其中，而貫與不貫不論耳。若主於貫革，則惟有力者可與於射，而無力者不得與，則世之善射者亦寡矣。不主於貫革，則人人皆可射，其強有力者足以貫革，其力不足者雖不能貫革於百步之外，亦豈不能貫革於數十步之內哉？如是則不惟足以觀德，而亦可以禦侮也。」《記》曰：「武王克商，散軍郊射，而貫革之射息。」正此謂也。周衰，禮廢，列國兵爭，復尚貫革，故孔子歎之。輔氏曰：「時平則射以觀德，世亂則射主貫革，二者固各有所宜，然貫革之射可暫而不可常，武王之事是也。此可見聖人之仁心。周衰，禮廢，列國兵爭，貫革之射遂將習以爲常，此夫子所以嘆之。」○楊氏曰：「中可以學而能，力不可以強而至。聖人

言古之道，所以正今之失。」

○子貢欲去告朔之餼羊。去，起呂反。告，古篤反。餼，許氣反。

告朔之禮：古者天子常以季冬，頒來歲十二月之朔于諸侯，諸侯受而藏之祖廟。月朔，則以特羊告廟，請而行之。《語錄》曰：「特羊，乃專特之特，非牛也。特性，用特，皆是特用一牛，非指特爲牛也。」○輔氏曰：「諸侯受天子所頒之朔而藏於祖廟，所以敬天子也。月朔則以特羊告廟，請而行之，所以敬先祖也。」餼，生牲也。魯自文公始不視朔，而有司猶供此羊，故子貢欲去之。

子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」

愛，猶惜也。子貢蓋惜其無實而妄費。然禮雖廢，羊存，猶得以識之而可復焉。若并去其羊，則此禮遂亡矣，孔子所以惜之。

《語錄》曰：「常人只是屑屑惜那小費，聖人心却將那小費不當事，所惜者是禮。」○楊氏曰：「告朔，諸侯

所以稟命於君親，禮之大者。魯不視朔矣，然羊存則告朔之名未泯，而其實因可舉。此夫子所以惜之也。」

○子曰：「事君盡禮，人以爲諂也。」

黃氏曰：「孔子於事君之禮，非有所加也，如是而後盡爾。時人不能，反以爲諂。故孔子言之，以明禮之當然也。」黃氏，名祖舜，三山人。○愚謂：禮只是儀節，如拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。如此等處，聖人必至禮而止，故曰盡。豈於禮之外又有加益哉！當時君弱臣強，事上簡慢，反以爲諂爾。○程子曰：「聖人事君盡禮，當時以爲諂。若他人言之，必曰我事君盡禮，小人以爲諂。而孔子之言止於如此。聖人道大德宏，此亦可見。」

○定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」

定公，魯君，名宋。二者皆理之當然，各欲

自盡而已。○呂氏曰：「使臣不患其不忠，患禮之不至；事君不患其無禮，患忠之不足。」尹氏曰：「君臣以義合者也。故君使臣以禮，則臣事君以忠。」或問：「呂、尹氏之說。」曰：「呂氏以君臣各盡其道而言，言之正也。尹氏則爲君而言之爾。若爲臣而言，則曰：君之使臣雖不以禮，而臣之事君亦豈可以不忠也哉！」○《語錄》曰：「尹氏就人君而言，則如此說。但道理亦是如此。自是人主不善遇之，則下面人不盡心。如孟子所謂『君之視臣如手足，則臣視君如腹心』，道理是如此。」○愚謂：呂氏患不忠之說，所以明君臣當各盡其分，而不可有交相責之意也。尹氏以則字介乎其間，似若舉一而廢一，然夫子之言因定公而發，恐亦有此意，專以警爲君者也。

○子曰：「《關雎》，樂而不淫，哀而不傷。」樂，音洛。

《關雎》，《周南·國風》詩之首篇也。淫者，樂之過而失其正者也。傷者，哀之過而害於和者也。輔氏曰：「失其正，以理言也。害

於和，以氣言也。」○黃氏曰：「樂氣盈，哀氣鬱。盈而過則濫，故淫；鬱而深則哀怨，故傷。發於天理之公則盈而不淫，鬱而不傷，發於人欲之私則淫而傷矣。」《關雎》之詩，言后妃之德，宜配君子。求之未得，則不能無寤寐反側之憂；求而得之，則宜其有琴瑟鍾鼓之樂。蓋其憂雖深而不害於和，其樂雖盛而不失其正，故夫子稱之如此。欲學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也。《語錄》曰：「憂止於『展轉反側』，是不傷也。若憂愁哭泣，則傷矣。樂止於琴瑟鍾鼓，是不淫也。若沉湎淫佚，則淫矣。是得性情之正。」○問：「詩人之性情如此，抑詩之辭意如此？」曰：「也是有那情性，方有那辭氣聲音。」○輔氏曰：「哀樂，情之發也，心不宰焉，則流於傷與淫而不自知矣。《關雎》之詩，感於性，發於情，而宰於心者也。其形於聲詩，播諸音樂，皆得其和且正焉，故學者能玩其辭，審其音，則可以識其性情之正。後世音雖不傳，學者能玩其辭而有得焉，則詩之教猶爲不廢也。」○胡氏曰：「觀詩之法，原其

情性，玩其詞語，審其聲音而已。今情性難知，聲音不傳，惟詞語可以玩味耳。《詩集傳》以《關雎》為宮中人所作，蓋其欲得賢妃以配文王。方其未得也，寤寐反側以致其憂，思之深矣，然未至於悲怨，則不傷也。及其得之也，琴瑟鍾鼓以宣其和，樂之至矣，然未至於沈湎，則不淫也。因其詞語即可以知其情性，至於播於長言，被之箏弦，則聲音亦可以略見矣。」

○哀公問社於宰我。宰我对曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民戰栗。」

宰我，孔子弟子，名予。魯人。三代之社不同者，古者立社，各樹其土之所宜木以為主也。《語錄》曰：「問：『不知以木造主，還便以樹為主？』曰：『看古人意思，只以樹為社主，使神依焉，如今人說神樹之類。』」○輔氏曰：「此註疏說也。孔安國註云：『凡建邦立社，各以其所宜之木。』孔穎達正義云：『夏都安邑，宜松。商都亳，宜柏。周都豐鎬，宜栗。』謂用其木以為社主。而朱子又嘗取沙隨程氏說云：『古者社以木為主，今以石為主，非古也。』愚案：以石易木，不知其所從始，然地道敏樹，則植木為主宜也。想後世以

木有榮枯，故易用石耳。」○胡氏曰：《周禮·大司徒》「設其社稷之壇，各以其野之所宜木」。此章之解因周制，而知夏商之亦然也。戰栗，恐懼貌。宰我又言周所以用栗之意如此。豈以古者戮人於社，故附會其說與？輔氏曰：《書·甘誓》云：「弗用命，戮於社。」蓋古者建國，宗廟在左，社稷在右。左，陽也，右，陰也。陰主殺，行軍則載社主以行，弗用命，則戮之於社也。」

子聞之曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

遂事，謂事雖未成，而勢不能已者。輔氏曰：

「微子之不諫商紂，百里奚之不諫虞公近之，蓋知其勢之不能已，諫之終無益也。」孔子以宰我所對，非立

社之本意，又啓時君殺伐之心，而其言已出，不可復救，故歷言此以深責之，欲使謹其後也。○尹氏曰：「古者各以所宜木名其社，非取義於木也。宰我不知而妄對，故夫子責之。」輔氏曰：《莊子》書有櫟社，《漢書》有粉榆社，皆是以木名社也。後既易之以石，則不復名之

矣。」○又曰：「宰我在言語之科，然觀此戰栗之對，則失於鑿，流於妄者，或不能免。大凡己所未曉之事而妄言以語人，不惟無益，而失己欺人之弊，有不可勝言者，又況導人以殺戮之事哉！此夫子所以深責之也。」

○子曰：「管仲之器小哉！」

管仲，齊大夫，名夷吾。相桓公霸諸侯。器小，言其不知聖賢大學之道，故局量褊淺，規模卑狹，不能正身脩德以致主於王道。《語錄》曰：「局量褊淺，是他容受不去了。容受不去，則富貴能淫之，貧賤能移之，威武能屈之矣。規模是就他施設處說。」○又曰：「局量是言其資質，規模是言其所爲。」○黃氏曰：「局量指其心之蘊蓄而言，規模指其事之發見而言。心者，器之體；事者，器之用。褊淺卑狹，一體一用，無非小也。不能正身脩德，則心之所向可知；不能致主於王道，則事之所就可知。局量褊淺，則規模必卑狹，未有不能正身脩德而能致主於王道也。」○輔氏曰：「其所以不能正身脩德以致主於王道者，蓋以其局量褊淺，規模卑狹故也。而其所以局量褊淺，規模卑狹者，又以其不知聖賢大學之道，局於資稟，梏於物

欲，而不能盡此心之量、此性之體故也。」○陳氏曰：「局量是就身上言；局是格局其所有處，量是度量其所蘊處。規模是就事業言；其所施設處局量褊淺，故不能正身脩德，好奢而犯禮，規模卑狹，故不能致主於王道，僅相桓公霸諸侯而已。二者蓋兼內外體用之說，以爲器小之證亦略有先後，但不可分開了。」○胡氏曰：「局量規模以器言，褊淺卑狹以小言。不知聖賢大學之道，所以器小也。本之不立也，不能正身脩德以致主於王道，器小之驗也。效之不至也，無是本則無是效矣。」○又曰：「初以局量爲度量，後因學者有問，而欲更度爲識，今定作局。豈以局有器之義而識爲疎邪？一字之精嚴如此，學者豈可疎略而觀之哉。」

或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」焉，於虔反。

或人蓋疑器小之爲儉。三歸，臺名。事見《說苑》。或問三歸之爲臺名。曰：「《說苑》謂『管仲築三歸之臺』，而韓非亦曰『桓公使管仲有三歸之家』，是其證也。」曰：「舊說婦人謂嫁曰歸。三歸云者，一娶三姓而備九女，如諸侯之制也。且雖臺名，安知不以處是人

而名之乎？」曰：「若此則爲僭上失禮，與塞門反坫同科矣。今夫子但以爲不儉，則亦但爲極臺觀之侈，而未至於僭也。」攝，兼也。家臣不能具官，一人常兼數事。管仲不然，皆言其侈。

「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」好，去聲。坫，丁念反。

或人又疑不儉爲知禮。或問：「或人聞小器而以爲儉，則似矣，聞其不儉而遽以爲知禮，何哉？」曰：「世方尊管仲之功，而不敢議其失，故以爲凡管仲之所爲，則是禮之所存矣。又方文勝，故徒知儉而不及者之爲非禮，而不知奢而過者之尤失禮也。」屏謂之樹。塞，猶蔽也。設屏於門，以蔽内外也。愚謂：古者人君別内外，於門樹屏以蔽塞之，蓋小牆當門中也。禮：天子外屏，諸侯內屏，大夫以簾，士以帷。好，謂好會。坫，在兩楹之間，獻酬飲畢，則反爵於其上。愚謂：古者諸侯與鄰國爲好會，主君獻賓，

賓筵前受爵，飲畢反此虛爵於坫上，於西階上拜，主人於阼階上答拜。賓於坫取爵，洗爵酌以酢主人。主人受爵，飲畢反此虛爵於坫上，主人阼階上拜，賓答拜。是賓主飲畢反爵於坫上也。大夫則無之。此皆諸侯之禮，而管仲僭之，不知禮也。○愚謂孔子譏管仲之器小，其旨深矣。輔氏曰：「器小兩字該括盡管仲所爲，故言其旨深。」或人不知而疑其儉，故斥其奢以明其非儉。或又疑其知禮，故又斥其僭，以明其不知禮。蓋雖不復明言小器之所以然，而其所以小者，於此亦可見矣。故程子曰：「奢而犯禮，其器之小可知。蓋器大，則自知禮而無此失矣。」此言當深味也。輔氏曰：「器大則天下之物不足以動其心，而唯吾義理之是行，自然不至於奢而犯禮也。蓋奢而犯禮，便是他裏面着不得見些些小功業，便已驚天動地，所以肆然犯禮，無所忌也。」○胡氏曰：「奢者，其器之小而盈也。犯禮者，其器之盈而溢也。」蘇氏曰：「自脩身正家以及於國，則其本深，

其及者遠，是謂大器。揚雄所謂「大器猶規矩準繩」，先自治而後治人者是也。管仲三歸反坫，桓公內嬖六人，而霸天下，其本固已淺矣。管仲死，桓公薨，天下不復宗齊。」蘇氏，名軾，眉山人。○《語錄》曰：「只爲他本領淺，只做得九合諸侯，一匡天下之功。三歸、反坫等用處皆小。」楊氏曰：「夫子大管仲之功而小其器。蓋非王佐之才，雖能合諸侯、正天下，其器不足稱也。道學不明，而王霸之略混爲一途。故聞管仲之器小，則疑其爲儉，以不儉告之，則又疑其知禮。蓋世方以詭遇爲功，而不知爲之範，則不悟其小宜矣。」《語錄》曰：「恐『混爲一途』之下，少些曲折。蓋當時人但見有箇管仲，更不敢擬議他，故疑器小之爲儉，又疑不儉之爲知禮。」○輔氏曰：「大其功，所以從衆而揚其善也；小其器，所以即事而名其實也。」○又曰：「才與器皆生於氣質，其所能爲者謂之才，其所能受者謂之器。」

仲之才，雖足以合諸侯、正天下，而其器之小不能大，其受局於器，奪於欲，是以奢而犯禮。苟免幸濟而其所成就者，亦如此之卑也。使仲而嘗學於聖人之門，知大學之道而從事焉，則其器之小者可以大，而其才之能爲者亦將光明盛大，雖伊周事業，可以立致矣。」○又曰：「以器小爲儉，退一步以求其美也，以不儉爲知禮，進一步以求其美也。一進一退而終欲成仲之美。蓋當時道學不明，功利是驚，人已眩惑於管仲之功而不敢議其失矣。」○陳氏曰：「如楊氏說得不知大學本領，所以局量褊淺處，楊氏說得不能致主於王道，所以規模卑狹處，須兼二說通看，乃備其義。」

○子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」語，去聲。大，音泰。從，音縱。

語，告也。胡氏曰：「不待其問而告之也。」大師，樂官名。時音樂廢闕，故孔子教之。翕，合也。胡氏曰：「樂作而不合，則不備。」從，放也。純，和也。陳氏曰：「純則相濟，如一而和。」○胡氏

曰：「翕合則易至於迫蹙，故放之而欲其和。」皦，明也。陳氏曰：「皦則節奏分明而不相陵奪。」○胡氏曰：

「既和而不明，則無別。」繹，相續不絕也。胡氏曰：

「既別而不相連續，則無貫通之妙。」成，樂之一終也。胡氏曰：「翕而純，純而皦，皦而繹。其次第如此，

周而復始，故謂之一成。」○謝氏曰：「五音六律

不具，不足以爲樂。翕如，言其合也。五

音合矣，清濁高下，如五味之相濟而後和，

故曰純如。合而和矣，欲其無相奪倫，故

曰皦如。然豈宮自宮而商自商乎？不相

反而相連，如貫珠可也，故曰繹如也，以

成。」輔氏曰：「夫子之言樂，首尾具舉，節目分明，非其

心通默會，何以及此？又得謝氏發明之詳，可不玩其說

以求樂之義哉！」

○儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫

子爲木鐸。」請見、見之之見，賢遍反。從、喪，皆去聲。

儀，衛邑。封人，掌封疆之官，胡氏曰：「封人，

周官名。掌爲畿，封而殖之。《左氏傳》所謂潁谷封人、

祭封人、蕭封人，皆典封疆、在邊邑者也。」蓋賢而隱

於下位者也。胡氏曰：「封人有請見之心，則非若沮

溺之狷介自高矣。自言其得見君子之多，則所聞已不淺

狹矣。雖其見聖人而請問之辭不傳，然意象和平，進退

從容，既出而語門人之語，亦深得其大致，則賢者而隱於

下位者也。」君子，謂當時賢者。至此皆得見

之，自言其平日不見絕於賢者，而求以自

通也。見之，謂通使得見。喪，謂失位去

國，禮曰「喪欲速貧」是也。或問：「諸家皆以喪

爲斯文之喪，子獨以爲失位之喪，何也？」曰：「此劉侍讀

之說，而蘇氏因之，得其指矣。蓋封人亦曰「何患於喪」

而已，固未有以知其爲斯文之喪。且當是時，夫子固無

恙也，二三子又何患於斯文之喪乎？」木鐸，金口木

舌，施政教時所振，以警衆者也。胡氏曰：

《明堂位》言：「振木鐸于朝。」言亂極當治，天必

將使夫子得位設教，不久失位也。封人一見夫子而遽以是稱之，其所得於觀感之間者深矣。《語錄》曰：「儀封人與夫子說話皆不可考，

但此人辭氣最好，必是箇賢有德之人，一見夫子，其觀感之間必有所見，故爲此言。」○輔氏曰：「聖人德容之盛，觀之者固當知所敬愛矣。然封人之贊夫子，則因所見以驗所聞，即其已然而得其將然，不惟有以見聖人之當乎天，而又有以知天之不能違乎聖人也。其得於觀感之際可謂深矣，豈他人所能及哉！」或曰：「木鐸所以徇于道路，言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木鐸之徇于道路也。」輔氏曰：「本說意實而味長，後說意巧而味短。」

○子謂《韶》，「盡美矣，又盡善也」。謂《武》，「盡美矣，未盡善也」。

《韶》，舜樂。《武》，武王樂。美者，聲容之盛。善者，美之實也。《語錄》曰：「美如人生得好，善則其中有德行耳。以樂論之，其聲音節奏與功德相稱，可謂美矣，善則是那美之實。」○又曰：「實是美之

所以然處，且如織出絹與布，雖皆好，然布終不若絹之好。」○輔氏曰：「聲容言樂之聲、舞之容也。美之實，則謂其聲容之所以美。」○陳氏曰：「美以功言，善以德言，《集註》已分明。」○胡氏曰：「美者善之著，善者美之實。」

舜紹堯致治，武王伐紂救民，其功一也，故其樂皆盡美。胡氏曰：「盡美者，《韶》、《武》各盡其美，蓋《韶》盡揖遜繼紹之美，《武》盡發揚蹈厲之美。」然舜之德，性之也，又以揖遜而有天下；武王之德，反之也，又以征誅而得天下，故其實有不同者。《語錄》曰：「性之、反之，也要尋他本身上來，自是不同。使舜當武王時，畢竟更強似《大武》，使武王當舜時，必不及《韶樂》好。」○又曰：「舜之德如此，又撞着好時節，武王德不及舜，又撞着不好時節。」○又曰：「德有淺深，有幸不幸。舜性之，武王反之，自有淺深。舜以揖遜，武以征伐，征伐雖是應天順人，自是有不盡美處。今若要強說舜、武同道，也不得，必欲美舜而貶武，也不得。舜、武不同，正如孟子言伯夷、伊尹之於孔子不同。至謂『得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下，行一不義，殺一不辜，而得天下不爲』。是則同也。」

舜、武同異正如此。故武王之德雖比舜有淺深，而治功亦不多爭。《韶》、《武》之樂正是聖人一箇影子，要得因此以觀其心。」○又曰：「舜之德性之，武王反之，是他身上事與揖遜征伐不相干，但舜處武王時，畢竟又別。」○陳氏曰：「揖遜征伐，乃所遇之時不同，非干性反之故。」○問：「性反與樂何相干？」曰：「樂雖由外作，却與本人意思相合，便是德之影子，不可謂不相干也。」○蔡氏曰：「或疑性之反之之說頗遠於樂，殊不知樂觀其深矣，若不原其性之反之之異，亦何以觀其深？」○程子曰：

「成湯放桀，惟有慙德，武王亦然，故未盡善。堯、舜、湯、武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之時然爾。」《語錄》曰：「問：『使舜遇湯武之時，不知如何？』」曰：「只怕舜盛德，人自歸之。若是大段負，固不得已，也須征伐，如伐苗是也。」○輔氏曰：「舜、武王之樂雖其實有不同者，然聖人至公無我之心，順天應人之舉，則其揆一也。故成湯之德為有慙，武王之樂未盡善，皆所遇之時然耳。」

○子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」

居上主於愛人，故以寬為本。為禮以敬為本，臨喪以哀為本。既無其本，則以何者而觀其所行之得失哉？《語錄》曰：「有其本，方可就其本上看他得失厚薄。若無其本，更看箇甚麼？」○又曰：「如寬便有過不及，哀便有淺深，敬便有至不至。須是有上面這箇物事，方始就這箇見得他得失。」○陳氏曰：「觀字有辨明兩件底意。此三者是根本切要處，可以觀人之得失。若無其本，則其他末處無可以觀其得失矣。」

里仁第四

凡二十六章。

子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」處，上聲。焉，於虔反。知，去聲。

里有仁厚之俗為美。《語錄》曰：「如今有箇鄉村人淳厚，便是那鄉村好。」擇里而不居於是焉，則失其是非之本心，而不得為知矣。或問：「孟

子嘗引以明擇術之意，今直以擇鄉言，何也？」曰：「以文義考之，則擇云者，不復指言所擇，而特因上句以爲文，恐聖人本意止於如此，而孟子姑借此以明彼耳。」○黃氏曰：「道無精粗，凡所當然，無非道也。居必擇鄉，居之道也。薰陶染習以成其德，調卹保愛以全其生，此豈細故哉！學者不可以擇里爲粗，而必欲以擇術之言爲精也。」

○子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」樂，音洛。知，去聲。

約，窮困也。利，猶貪也。蓋深知篤好而必欲得之也。輔氏曰：「知者之於仁，猶小人之貪利，皆深喻篤好，故必欲得之。蓋天理人欲同行而異情，小人能移爲惡之心以爲善，則何有哉？」不仁之人，失其本心，久約必濫，久樂必淫。《語錄》曰：「問：『既是「失其本心」，則便解濫淫，而必以久言之，何故？』」曰：「也有時下未肯恁地做底，聖人說話穩。而今說道他不仁，則約便濫，樂便淫，也有不便恁地底。」○黃氏曰：「本心者，天理之公，失其本心，則人欲之私爲之主矣。徇人欲之私，豈能久處約、長處樂乎？」○輔氏

曰：「濫謂濫溢爲非，淫謂淫佚自失。不仁之人失其本心，則以物爲我，逐物變遷，好惡生於瞬息之間，欣厭起於不旋踵之後。曰濫曰淫，蓋有不期然而然者。」惟仁者則安其仁而無適不然，知者則利於仁而不易所守，蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。輔氏曰：「仁者安其仁而無適不然，如地之安靜而無物不體，無時不然。知者利於仁而不易所守，則所謂知而弗去者是也。知者知而不去，仁者常而不已。」○陳氏曰：「仁者智者之能處約樂，只於安利處便見。蓋仁者安其仁而無適不安，久處約亦安，長處樂亦安。如舜飯糗茹草，若將終身，及被袵鼓琴，若固有之，殊不以約樂爲事，視外事若無有也。知者貪仁如嗜利，而不易所守，在富貴不能淫，在貧賤不能移，故久處約、長處樂，皆確然不爲外物所奪。」○蔡氏曰：「仁知雖皆非外物所能奪，然人之資稟亦自不同，有得仁之深者，有得知之深者，加學問之功，則知者亦可以至於仁。然欲至於仁，亦未有不由於知也。」○愚謂：安仁者心與仁爲一，故曰其。知者心與仁猶二也，故曰於。○謝氏曰：「仁者心無內外遠近精粗之間，非有所存

而自不亡，非有所理而自不亂，如目視而耳聽，手持而足行也。知者謂之有所見則可，謂之有所得則未可。有所存斯不亡，有所理斯不亂，未能無意也。安仁則一，利仁則二。安仁者非顏、閔以上，去聖人不遠，不知此味也。諸子雖有卓越之才，謂之見道不惑則可，然未免於利之也。」《語錄》曰：「問：『遠近精粗之間。』曰：『亦只是內外意思。吾心渾然一理，無內外遠近精粗，①這段分別說，②極通透。謝氏此說，他人所不到。』」○又曰：「利仁，貪利爲之，未要做遠底，且就近底做；未要做精底，且就粗底做。」○問：「安仁者非顏、閔以上不知此味，便是聖人之事乎？」曰：「是。到顏、閔地位知得此味，猶未到安處也。」○陳氏曰：「內外以身分別，內是裏面，外是外面。遠近以所在言，近是目前處，遠是千里之外極天所覆處。精粗以事言，精是人細底事，粗是至粗鄙底事。仁者之心，日用間渾是天理流行，無一處不該，無一物不貫，何有內外遠近精粗之間？若見得仁分明，此等處自

曉然矣。」○輔氏曰：「仁體事而無不在，故心無內外遠近精粗之異，我固有之，自然而然。非有所存而自不亡，言其體也，非有所理而自不亂，言其用也。其動以天，不待於使，故如目視而耳聽，手持而足行，此安仁之事，非顏、閔以上，去聖人不遠者，不知此味也。知者之知，足以知夫仁，然未能得之於己也。有所操存，則其體斯不亡；有所經理，則其用斯不亂。此意少解，則不能不失之，此利仁之事，所謂「諸子雖有卓越之才，謂之見道不惑則可，然未免於利之也」。諸子，蓋指孔門群弟子，由、賜以下諸人也。」○又曰：「安仁則純乎義理，仁即我也，我即仁也，故一。利仁則心知欲仁，守而勿失，於仁猶有間也，故二。」○莆田黃氏曰：「仁者心存隨處者，仁如源清，看如何流出皆清也，更不待計較安排，其體常存，其用各當，如目視耳聽，手持足行，動者便自然相應。」

○子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」好、惡，皆去聲。

①「無」，原誤作「吾」，據《朱子語類》卷二十六改。

②「說」字，原脫，據《朱子語類》卷二十六補。

惟之爲言獨也。蓋無私心，然後好惡當於理，輔氏曰：「仁者心之德，純是義理，才有纖豪私欲，便是不仁。不仁，則其好惡自然與義理相違悖矣。」○胡氏曰：「好其所是，惡其所非，人之至情也。然有一私意雜乎其間，則憎而不知其善，愛而不知其惡者有矣。故好惡當理，惟仁者能之。仁者之心，渾然天理，無一毫私意。其心之所好，理之所當好，其心之所惡，理之所當惡也。」程子所謂「得其公正」是也。或問公正之說。曰：「公者，心之平也。正者，理之得也。一言之中，體用備矣。」○《語錄》曰：「惟公然後能正。公是箇廣大無私意，正是箇無所偏主處。」○又曰：「程子只着箇公正兩字解這處，怕人理會不得，故以『無私心』解『公』字，『好惡當於理』解『正』字。有人好惡當於理，而未必無私心；有人無私心，而好惡又未必當於理。惟仁者既無私心，而好惡又當於理。」○又曰：「而今人多連看公正二字，其實公自是公，正自是正，這兩箇字相少不得。公是心裏公，正是好惡得來當理。苟公而不正，則其好惡必不能皆當乎理，正而不公，則切切然於事物之間求其是，而心却不公。所以此兩字不可少一。」○黃氏曰：「謂之

得其公正，則是一好一惡皆有以得天至公至正而非私非邪，所以爲能好惡也。仁者無私欲，所以見於好惡者，得其公；仁者皆天理，所以見於好惡者，得其正。」○陳氏曰：「二字固須兼盡，然亦相因，非截然二物。更須知雖無私心，苟不合正理，乃私也；雖或當理，苟未能無私心，亦未得爲當理也。」○輔氏曰：「公以心言，正以事言，心公則所好所惡之事皆得其正。」○胡氏曰：「公者，即無私心之謂。正者，即好惡當於理之謂。無私心，體也。好惡當於理，用也。有是體，則有用也。」○游氏曰：「好善而惡惡，天下之同情，然人每失其正者，心有所繫而不能自克也。惟仁者無私心，所以能好惡也。」輔氏曰：「好善惡惡，雖天下之同情，然人每失其正者，不能致知誠意而有所累于心故也。方其好善也，而有不好者拒之於內，方其惡惡也，而有不惡者引之於中，所以卒至於倒行逆施，好其所惡，惡其所好，而無所不至矣。」

○子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」惡，如字。苟，誠也。胡氏曰：「苟字有二義：有以苟且爲言者，

苟合、苟美之類是也；有以誠實爲言者，此章及「苟子不欲」之類是也。」志者，心之所之也。其心誠在於仁，則必無爲惡之事矣。《語錄》曰：「纔志仁時，便無惡，若間斷不志仁時，惡又生。」○黃氏曰：「人心不可兩用，志於此必遺於彼，所患者無其志耳。況仁者，此心之全德，誠志於仁，則必先存此心天理之公，而去其入欲之私，惡念何自而生乎？」○永嘉陳氏曰：「此是君子小人分路，猶向東行，人一心向東去，無復有回轉向西之理。西行人亦然。」○楊氏曰：「苟志於仁，未必無過舉也，然而爲惡則無矣。」《通書解義》曰：「有心悖理謂之惡，無心失理謂之過。」○《語錄》曰：「惡是誠中形外，過是偶然過差。」○輔氏曰：「過舉謂或用意過當，或資質之偏，或氣壹之動志。無惡，則志爲之主也。志在於仁，則思慮自不到於惡上矣，又安得志於爲惡哉！」

○子曰：「富與貴是人之所以欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所以惡也，不以其道得之，不去也。」惡，去聲。

不以其道得之，謂不當得而得之。或問：「君子而有非道以得富貴者，何也？」曰：「是亦一時不期而得之，非語其平日之素行也。蓋如孔子主我，衛卿可得，行一不義，殺一不辜而得天下之類耳。」○黃氏曰：「世之得貧賤之道多矣，如不守繩檢，博奕鬪狠，奢侈縱肆者，所以取貧賤之道。不以其道者，謂無此等事，而爲水火盜賊，陷於刑戮之類，以致貧賤，皆非以得貧賤之道而得之。」然於富貴則不處，於貧賤則不去，君子之審富貴而安貧賤也如此。《語錄》曰：「得富貴，須是審。苟不以其道，決是不可受他底。得貧賤，却要安。我雖是不當得，不可於上面計較，云我不當得貧賤，有汲汲求去之心。」○又曰：「今人大率於利，雖不當得，亦瞑然受之；若有害，則必以爲不當得，而求去之，便不是。君子則於富貴之來，須是審而處之，於貧賤，則不問當得與不當得，但當安而受之，不求去也。」

君子去仁，惡乎成名？惡，平聲。

言君子所以爲君子，以其仁也。輔氏曰：「君子者，成德之名，而仁者，心之全德也，故惟仁然後可以名君子。」若貪富貴而厭貧賤，則是自離其

仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？輔氏曰：「貪字正與審字相悖，厭字正與安字相反。審富貴而安貧賤，則義理勝而物欲不行。必如是，然後可以爲仁。不然，則是自離其仁而無君子之實矣，尚何以成君子之名乎！」○胡氏曰：「仁者，君子之實，無其實，則何以成其名哉。」

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」造，七到反。沛，音貝。

終食者，一飯之頃。造次，急遽苟且之時。

顛沛，傾覆流離之際。《語錄》曰：「問：『苟且莫

只就人情上說否？』曰：『苟且是時暫處，苟可以坐，苟可以立，令此心常存，非如大賓大祭時也。』問：『曾子易簣，莫是苟且時否？』曰：「此正是顛沛之時。那時已不可扶持，要如此坐，也不能得。」蓋君子之不去乎仁如此，不但富貴、貧賤、取舍之間而已也。○言君子爲仁，自富貴、貧賤、取舍之間，以至於終食、造次、顛沛之頃，無時無處而不用其力也。《語錄》曰：「聖人之意，不獨是教人於富

貴貧賤處做工夫，須是到終食、顛沛、造次都用功方可。」

○輔氏曰：「道理無處不有，無時不然，君子爲仁，豈可不無時無處而用其力哉？」然取舍之分明，然後存養之功密；存養之功密，則其取舍之分益明矣。輔氏曰：「取舍之分在外，所謂審富貴而安貧賤是也，而實有助於內。存養之功在內，所謂無終食、造次、顛沛之違是也，而實有益於外。故取舍之分明，則存養之功愈精密而無違闕之處；存養之功密，則取舍之分愈明白而無疑似之差。」○蔡氏曰：「審富貴、安貧賤，是立大根本處。終食不違、造次顛沛必於是，是人細存養處。學者固不可不加存養之功，然若不先立此根本，則亦無以爲存養之地也。」

○子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。」好、惡，皆去聲。

夫子自言未見好仁者、惡不仁者。問：「好仁者必惡不仁，惡不仁者必好仁，二者並行而不相悖，聖人必於好惡上分輕重，何也？」永嘉陳氏曰：「性各有偏重。

顏子正是好仁之人，豈不能惡不仁？只緣好仁意思勝，如惡不仁。孟子正是惡不仁，豈不能好仁？只緣惡不仁意思勝，如好仁。故各於偏重處成就。『蓋好仁者真知仁之可好，故天下之物無以加之。』《語

錄》曰：「既是好仁，便知得他無以加之。若是說我好仁，又却好財好色，物皆有好，便是不曾好仁。若果好仁，便須天下之物皆無以過之。」惡不仁者真知不仁之可惡，故其所以爲仁者，必能絕去不仁之事，而不使少有及於其身。《語錄》曰：「惡不仁如惡惡臭，唯恐惡臭之及吾身也，其真箇惡他如此，非是且如此惡他後，又却不惡他也。」此皆成德之事，故難得而見之也。胡氏曰：「好仁而知天下之善無以加，則所行皆仁矣。惡不仁而使天下之惡不相及，則所行無不仁矣。故皆得爲成德之事。」○蔡氏曰：「好仁者天資溫和寬厚，惟知仁之可好，舉天下之物無以尚之。惡不仁者天資剛毅勁直，真知不仁之可惡，惟恐不仁者得以加其身。若論資質，則惡不仁者不如好仁者之渾然；若論工夫，則好仁者不如惡不仁者之有力。要之皆

成德之事，本無優劣，此夫子所以嘆其未見也。」有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。

言好仁惡不仁者，雖不可見，然或有人果能一日奮然用力於仁，則我又未見其力有不足者。輔氏曰：「此以理言，所以開人進善之路也。」蓋爲仁在己，欲之則是，而志之所至，氣必至焉。《語錄》曰：「志如大將一般，指揮一出，三軍皆隨。只怕志不立，若能立志，氣自由我使。人出來恁地萎靡衰衰，恁地柔弱，亦只是志不立。志立自是奮發敢爲，這氣便生。志在這裏，氣便在這裏。」故仁雖難能，而至之亦易也。

蓋有之矣，我未之見也。」

蓋，疑辭。有之，謂有用力而力不足者。蓋人之氣質不同，故疑亦容或有此昏弱之甚，欲進而不能者，但我偶未之見耳。《語錄》曰：「問：『既曰用力，亦安有昏弱欲進而不能者？』」

曰：「有這般人，其初用力非不切至，到中間自是欲進不能。夫子所謂『力不足者，中道而廢』，正說此等人。」○輔氏曰：「此以事言，所以決人用力之機也。既言『有能一日用其力於仁矣乎，我未之見』也，又曰『蓋有』用力而力不足者，但『我偶未見之』耳，其言抑揚磨厲，反復嘆嗟，言有盡而意無窮，所以勉學者之爲仁至矣。」蓋不敢終以爲易，而又歎人之莫肯用力於仁也。《語錄》曰：「聖人只是甚言用力者之難得。用力之好者固未之見，到資稟昏弱，欲進而不能者，亦未之見，可見用力者之難得也。」○此章言仁之成德，雖難其人，然學者苟能實用其力，則亦無不可至之理。但用力而不至者，今亦未見其人焉，此夫子所以反覆而歎惜之也。胡氏曰：「此章三言未見，而意實相承。初言成德者之難得，次言用力者之難得，末又言用力而力不足者亦難得也。語意反復，無非欲學者因是以自警而用其力焉耳。」

○子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

黨，類也。程子曰：「人之過也，各於其類。君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。」《文集》曰：「程子止是舉一隅耳。若君子過於廉，小人過於貪；君子過於介，小人過於通之類皆是。亦不止於四者而已。」○《語錄》曰：「君子過於厚與愛，雖然是過，然亦是從那仁中來，血脉未至斷絕。若小人過於薄與忍，則與仁之血脉已是斷絕，謂之仁可乎？」○又曰：「厚與愛，必竟是仁上發來，其苗脉可見。」○黃氏曰：「人之有過，必有其類者，氣質心術之不同也。因其所過之類而觀之，則其人之氣質心術可見，故雖有過，而不害其爲仁也。非謂必欲伺人之過而觀其仁，蓋以人雖有過，不可以其過而忽之，於此而觀其類，乃所以得其用心之微也。」○問：「不知合君子小人之過觀之則可以知仁，還是君子小人各自於其過處觀之？」永嘉陳氏曰：「過於厚處，即其仁可知；過於薄處，即其不仁可知。觀其人之過，可以知其仁不仁矣。中含不仁字。」尹氏曰：「於此觀之，則人之仁不仁可知矣。」

黃氏曰：「觀其所人是何黨類，而仁不仁可知。」○輔氏曰：「此章但謂仁者之過若不仁之過，又何觀哉？」故引

尹氏之說以結之。」○蔡氏曰：「經只說知仁，尹氏乃以仁不仁言，蓋推程子之說也。詳味程子之意，似非專指一人而言，乃是通論人之所以有過，皆是隨其所偏，或厚或薄，或愛或忍，就其發處之偏而觀之，則過於厚過於愛者固可以知仁，而過於薄過於忍者亦可以因其不仁而知仁矣。細玩聖經，渾涵宏博，但曰「人之過也，各於其黨」，而厚薄愛忍自無不包，但曰「觀過」，而觀人自觀，自無不備，但曰「斯知仁」，而仁與不仁皆在其中矣。蓋聖人就人隱微偏過處指以示人，欲使求仁之功愈密而愈無滲漏，是雖因此可以知仁，而亦非謂必如此而後可以知仁也。」○吳氏曰：「後漢吳祐謂：『掾以親故，受汙辱之名，所謂觀過知仁』是也。」愚案：此亦但言人雖有過，猶可即此而知其厚薄，非謂必俟其有過，而後賢否可知也。輔氏曰：「人情於人之過失多不致察，故夫子發此『觀過知仁』之說耳。却非是說欲知人賢否，必須俟其有過而後可觀也。」

○子曰：「朝聞道，夕死可矣。」

道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順

死安，無復遺恨矣。《語錄》曰：「道只是事物當然之理，只是尋箇是處。大者易曉，於細微曲折人須自辨認取，若見得道理分曉，生固好，死亦不妨。不然，生也不濟事，死也枉死。」○又曰：「問『雖死亦安，無有遺恨』。曰：『死亦是道理。』」○黃氏曰：「事物當然之理，即道也。合事物當然之理而總言之，亦道也。口耳誦說，即聞也。物無不格而理無不通，亦聞也。此所謂聞物無不格，理無不通之謂也。」○輔氏曰：「父子有親，則於父子之間順矣。君臣有義，則於君臣之間順矣。夫婦有別，則夫婦順矣。長幼有序，則長幼順矣。朋友有信，則朋友順矣。推而至於應事接物之際各得其理，則無適而非順矣，豈復有不足之憾哉！生盡其順，則死得其安，如曾子易簀是也。不如是則不安矣。」○胡氏曰：「夫子但以夕死爲可，而今兼生順言之者，惟其生順而後死安也。果能朝有所聞，必不肯置身於一豪不順之地，生既能順，則雖死可也。」朝夕，所以甚言其時之近。○程子曰：「言人不可以不知道，苟得聞道，雖死可也。」《語錄》曰：「此聞是知得到、信得及，方是聞道，故雖死可也。若以聽人之說爲聞道，若如此便

死，亦可謂枉死了。」○又曰：「所謂聞道，亦不止知得一理，須是知得多，有箇透徹處。至此雖便死，也不妨。」

曰：「皆實理也，人知而信者爲難。死生亦大矣，非誠有所得，豈以夕死爲可乎？」或問：「朝聞夕死，得無近於釋氏之說？」曰：「吾之所謂道者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友當然之實理也。彼之所謂道，則以此爲幻爲妄而絕滅之，以求其所謂清淨寂滅者也。人事當然之實理，乃人之所以爲人而不可以不聞者，故朝聞之而夕死，亦可以無所憾。若彼之所謂清淨寂滅者，則初無所效於人生之日用，其急於聞之者，特懼夫死之將至，而欲倚是以敵之耳。是以爲吾之說者，行法俟命而不求知死，爲彼之說者，坐亡立脫，變見萬端，而卒無補於世教之萬分也。程子專以實理爲說，其旨亦深切矣。」○《語錄》曰：「知後須要得，得後方信得篤。」

○子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」

心欲求道，而以口體之奉不若人爲恥，其識趣之卑陋甚矣，何足與議於道哉？或

問：「恥惡衣惡食者，其爲未免於求飽求安之累者乎？」曰：「此固然也。然求飽與安者，猶有以適乎口體之實也，此則非以其不可衣且食也，特以其不美於觀聽而自慙焉。蓋其識趣卑凡，^①又在求飽與安者之下矣。志於道而猶不免乎是焉，則其志亦何足言哉！」○輔氏曰：「士志於道，則舉天下之物不足以動其心，所知日高明，所造日廣大，與之議道，則足以發其精微，盡其曲折。若猶以口體之奉不若人爲恥，則其識趣之卑陋可知矣，尚何足與議夫道哉？」○程子曰：「志於道而心役乎外，何足與議也？」《語錄》曰：「程子只於本文添一兩字，看着似平淡，若是子細去窮究，其味深長。」○陳氏曰：「志方求而未真有得，安保其無外役以分之。」○葉氏曰：「心一而已，役於物則害於道，篤於道則忘於物。天理人欲，消長之機，聖人之所深辨，而學者之所當加察也。」

○子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」適，丁歷反。比，必二反。

①「趣」，原誤作「致」，據《四書或問》卷九改。

適，專主也。《春秋傳》曰「吾誰適從」是也。莫，不肯也。比，從也。○謝氏曰：「適，可也。莫，不可也。無可無不可，苟無道以主之，不幾於猖狂自恣乎？此佛老之學所以自謂心無所住而能應變，而卒得罪於聖人也。聖人之學不然，於無可無不可之間，有義存焉。然則君子之心，果有所倚乎？」《語錄》曰：「聖人不說道可，不說道不可，但看義如何耳。佛老則皆不睹是，我要道可便是可，我要道不可便是不可，只由在我說得。」○又曰：「君子之心果有所倚乎？只是把心去看是與不是。」○輔氏曰：「適爲專主，莫爲不肯正也。謝氏以適爲可者，謂其專主於可也，適與莫相反，既以適爲可，故以莫爲不可也。」○又曰：「道是體，義是用，義是就事上言。前且總言之，故以體言而曰道；又析言之，故以用言而曰義。」○又曰：「聖人之學以道爲主，而隨事應變，有義存焉，則雖若有倚，而實無所倚。蓋道義變動不居，未嘗有所倚着故也。」○又曰：「君子之心果有所倚乎？此是活句，蓋欲

學者深思而自得之也。大抵無適無莫而不主於義，則猖狂妄行，無適無莫義之與比，則步步着實，自然無倚也。」○胡氏曰：「適既釋爲專主矣，與謝氏「可也」之義甚不類。然適與莫對，以適爲心之所專主，則莫非所主矣。主之者必意之所可，則不主者必所不可矣。字訓雖殊，而義則相通。」

○子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」

懷，思念也。懷德，謂存其固有之善。懷土，謂溺其所處之安。懷刑，謂畏法。懷惠，謂貪利。君子小人趣向不同，公私之間而已。輔氏曰：「懷德，謂存乎是心固有之善。懷土，謂溺乎此身所處之安。懷刑，謂畏法，如管仲所謂「畏威如疾」，《禮記》所謂「畏法令」者，皆是也。人能如此，亦可謂善，有違條礙貫底事能不做，亦大段好了。懷惠，謂貪利，苟得而不復知有所謂義理者也。」○尹氏曰：「樂善惡不善，所以爲君子；苟安務得，所以爲小人。」或問：「懷刑之爲惡不善。」曰：

「樂善、惡不善，猶曰好仁、惡不仁也。必以刑爲言，則猶管仲所謂『畏威如疾』，申公巫臣所謂『慎罰』、『務去之』之謂耳。」○《語錄》曰：「此是君子小人相對說，尹氏之說得之。若一串說底，便添兩箇則字，惠字下又着添字。」○輔氏曰：「樂善惡不善，心之公也。苟安務得，欲之流也。」

○子曰：「放於利而行，多怨。」放，上聲。

孔氏曰：「放，依也。多怨，謂多取怨。」孔氏，名安國，西漢人，孔子十一世孫。○程子曰：

「欲利於己，必害於人，故多怨。」輔氏曰：「凡事須要自家安利，則自然不恤它人，故必至於害人而多怨。」

○子曰：「能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」

遜者，禮之實也。《語錄》曰：「問：『辭遜之端發於本心之誠然，故曰遜是禮之實？』曰：『是。玉帛交錯，固是禮之文；擊跽曲拳、升降俛仰，只是禮之文，皆可以僞爲。惟是辭遜方是禮之實，這却僞不得。』」○又曰：「遜

者，譬如凡事寧就自家身上挾出些箇辭尊居卑、辭多受少底意思，方是禮之實。」○黃氏曰：「禮有實有文，以所有而遜與人，此非虛文，乃實事也。實字只當如此看。」

○陳氏曰：「此一句最切，乃以心言。真能如此，則自足以興起國人之心矣。」何有，言不難也。言有禮之實以爲國，則何難之有，不然，則其禮文雖具，亦且無如之何矣，輔氏曰：「若無其實而徒相與於繁文末節之間，則亦無如禮何矣。」○蔡氏曰：「《集註》言遜者禮之實，又言禮文雖具，蓋實字與文字相對。發於辭遜之心，見於辭尊居卑、辭多受少者，禮之實也。從事乎繁文末節而形於跪拜俯伏者，特禮之文耳。以禮之實爲國，則一國興遜，其爲國也何有！若徒從事於繁文末節之間，亦僞而已矣，其如禮何哉？」而況於爲國乎？」

○子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求爲可知也。」

所以立，謂所以立乎其位者。可知，謂可以見知之實。○程子曰：「君子求其在己

者而已矣。」黃氏曰：「所以立乎位之道，有可知之實，求諸己也。患無位、患莫已知，求諸人也。求諸己，而在人者有不得，在我無憾矣。求諸人，而在己者有不足，祇足以自愧而已。」○輔氏曰：「人情惟患無位耳，君子則以立乎其位者為患。人情惟患莫已知耳，君子則以無可知之實為患。此正為己之學也。」

○子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」參，所金反。唯，上聲。

參乎者，呼曾子之名而告之。胡氏曰：「以『子出，門人問』觀之，當時侍坐必非一人，獨呼曾子而語之，蓋唯曾子為能達此也。」貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。愚謂：《禮》曰：「先生召，無諾，唯而起。」所以唯為應之速。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。胡氏曰：「此一章之大旨也。渾然一理者，純亦不已，無豪髮之間斷；在學者則為忠，在夫子則為一，在天地則為至誠無息也。泛應曲當者，酬酢萬變，無不合乎理；在學者則為恕，在夫子則為貫，在天地則為萬物各得其所也。」曾子於其用處，

蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。《語錄》曰：「問：『曾子未知其體之一。』曰：『他逐件去理會，①及至體到人情委曲處，②無不講究。其初見一事只是一事，百件事是百件事。得夫子一點醒，百件事只是一件事，許多般樣，只一心流出。曾子至此，方信得是一箇道理。』」○又曰：「曾子先於孔子之所以教者，日用之常，禮文之細，莫不學來，惟未知其本出於一貫耳。」○又曰：「他只見得一事一理，③不知只是一理。」○又曰：「問：『曾子未知體之一處，恐但能行其粗而未造其精。』曰：『聖人所以發用流行處，皆此一理，豈有精粗？政如水相似，田中也是此水，池中也是此水，溝中也是此水，海中也是此水。不成說海中水是精，它處水是粗？豈有此理！緣它見聖人用處，皆能隨事精察力行。不過但見得聖人之用不同，而不知實皆此理流行之妙。且如事君忠是此理，事親孝也是此理，交朋友也是

①

②

③

「他」，原誤作「它」，據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

「及至體」，原誤作「問與禮」，據四庫薈要本改。

「他」，原誤作「它」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

此理，以至精粗小大之事，皆此一理貫通之。」○胡氏曰：「一即體，貫即用，體隱而用顯。故用可見，學者之所能知。體不可見，非學之至者，不能知也。」

夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。或

問：「一貫之指，夫子不俟曾子之問而呼以告之，曾子無所問辨而唯焉以對，何也？」曰：「曾子之學，主於誠身，其於聖人一言一行之際，蓋無不詳視審記而力行之也。至是，則其積之久，行之熟，日用之間，所以應物處事者，各有條理而無不盡矣。所未達者，特未知反求其本，而得夫衆理之所自來，然其下學之功亦至，而將有以上達矣。夫子於此，蓋得之眉睫之間也，故不俟其問而呼以告之。若曰吾之所謂道者，雖有精粗、小大、內外、本末之殊，然其所以爲道者，則一而已矣。曾子之心，於是豁然而有以得夫衆理之所自來者，故無所復疑而直應曰唯，蓋不唯無待於問辨，而亦不容有所稱贊也。」○輔氏曰：「曾子平日於聖人應事接物處一一精察而力行之，然其所以未知體之一者，想見聖人只教他去事事物物上做工夫，而曾子之心思，亦未嘗到那上，只是着實踐履將

去。至此而真積力久，亦將融會貫通，自有所得，故夫子才略提省他，他便自能默契其指也。」

子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

盡己之謂忠，推己之謂恕。《文集》曰：「盡己，推己，皆是賢人之事，但以二者自相對待，便見體用之意。盡己是體上工夫，①推己是用上工夫。」○《語錄》曰：「忠者，盡己之心，無少僞妄。恕者，推己及物，各得其所欲。」○陳氏曰：「忠是就心說，是盡己之心無不真實者。恕是就待人接物處說，只是推己心之所真實者以及人物而已。」而已矣者，竭盡而無餘之詞也。胡氏曰：「所以止其妄意高遠之弊，非姑爲假託之辭也。」夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。《語錄》曰：「自此之外，固無餘法，便是那竭盡無餘之謂。聖人只是

①「盡」，原誤作「推」，今據四庫本改。

箇忠，只是箇恕，更無餘法。學者則須推之，聖人則不消如此，只是箇至誠無息，萬物得所是也。」○問：「推只是推己之推否？」更無餘法是一理之外更無其他否？」曰：「聖人之忠恕自別，不可將做尋常忠恕字看。」問：「恕必須是推，若不須推，便是仁了。」曰：「聖人本不可說是忠恕，曾子假借來說。要之，天地是一箇無心底忠恕，聖人是一個無爲底忠恕，學者是一箇着力底忠恕。學者之忠恕，方正定是忠恕。」○陳氏曰：「詳《集註》所謂『自此之外，更無餘法，而亦無待於推矣』，繫之『天地至誠無息，而萬物各得其所』之下，則『更無餘法』是言已盡之意。應『至誠無息』句，亦『無待於推』，是應『萬物各得其所』意。」○輔氏曰：「『一理渾然而泛應曲當』者，聖人之體用也。『至誠無息而萬物各得其所』者，天地之體用也。聖人之體用與天地爲一，則至矣，盡矣，不可以有加也，故曰『自此之外，固無餘法』。皆自然而然，莫之爲而爲，莫之致而致，故曰『亦無待於推矣』。」曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。《語錄》曰：「一貫譬是天然底花，爲是天然底難說，故把忠恕來說，恰如把做底花形容

那天然底花。」蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。《語錄》曰：「忠恕只是體用，猶形影，要除一箇不得。」○又曰：「以其必於此而本焉，故曰道之體；以其必由是而之焉，故曰道之用。」○問：「若把做體用說，恐成兩截。」曰：「說體用，便只是一物。如人渾身便是體，口裏說話便是用，不成說話底是箇物事，渾身又是一箇物事。萬殊便是這一本，一本便是那萬殊。」○又曰：「忠者，一理也，恕便是條貫萬殊，皆自此出來。雖萬殊，却只一理，所謂貫也。」○又曰：「一本是統會處，萬殊是流行處。在天道言之，一本則是元氣之於萬物，有日月星辰昆蟲草木之不同，而只是一氣之所生；萬殊則是日月星辰昆蟲草木之所得而生，一箇自是一箇模樣。在人事言之，則一理之於萬事，有君臣、父子、兄弟、朋友，動息、洒掃、應對之不同，而只是此理之所貫；萬殊則是君臣、父子、兄弟、朋友之所當於道者。一箇是一箇，道理其實只是一本。」○又曰：「而今不是一本處難認，是萬殊處難認，如何就萬殊上見得皆有恰好處。」○

又曰：「到這裏只見一本萬殊，不見其他。」○輔氏曰：「此又獨舉天地之體用而釋之也，雖不言聖人之體用，而聖人之體用亦在其中矣。故直言道之體，道之用而已，亦不復明言天地也。萬殊之所以一本者，指用之出於體，謂萬殊之實出於一本也。一本之所以萬殊者，指體之散於用，謂一本之實散於萬殊也。指用之出於體，指體之散於用，則「一以貫之」之實可見矣。」或曰：「中心爲忠，如心爲恕。」於義亦通。《語錄》曰：

「此語見《周禮疏》。」○又曰：「如，比也。比自家心推將去。」○輔氏曰：「中心爲忠，謂中心所有本，無一豪之不盡也。如心爲恕，謂如我之心而推之於外，無彼此之間也。心存於中則自無不盡，如心而推則自然及物。」○

程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」或問：「天亦盡己之心而推以及物乎？」曰：「此以天道著人事，取其理之屬

乎是者而分之耳。若天之自然而無外，則又何己之盡而有待乎推以及物邪？亦曰其本體者，在人則謂之忠，由是而在物者，在人則謂之恕耳。」曰：「推程子動以天之云者，則聖人之忠恕爲動以天，而賢人之忠恕爲動以人矣，而又以忠爲天道，恕爲人道，何邪？且盡己推己均有涉乎人爲，又何以有天人之分邪？」曰：「彼以聖賢而分也，此以內外而分也。盡己雖涉乎人爲，然爲之在己而非有接於物也。從橫錯綜，見其並行而不相悖者焉，則於此無所疑矣。」○《語錄》曰：「以己，是自然流出。」乾道變化，各正性命，是太極自然流出來，不待安排布置。「老者安之，朋友信之，少者懷之」，是聖人心上自然流出來，與天一般。推己，却要着力。」○又曰：「『以己及物』，是大賢以上聖人之事。聖人是我這裏有那意思，便去及人。如未饑，未見得天下之饑；未寒，未見得天下之寒。因我之饑寒，便見得天下之饑寒，自然恁地去及他，便是以己及物。如賢人以下，知得我要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，三反五折，便是推己及物，只是爭箇自然與不自然。」○又曰：「天道是體，人道是用。『動以天』之天，只是自然。」○又曰：「忠是自然，恕是隨事應接，略假人爲，所以有天人辯。」○又曰：「此天却

是與人對之天，若言「動以天」也，天即是理之自然。」○又曰：「《集註》中舉程子第一段甚好，非明道不能得到。自「忠恕一以貫之」以後，至「違道不遠，動以天」住，乃說「一以貫之」之忠恕。其曰「此與違道不遠異者，動以天爾」，何也？蓋此數句乃動以天爾。如「推己及物，違道不遠」，則動以人爾。」問：「如此則有學者之忠恕？」曰：「聖人不消言恕，故《集註》云，此借學者之事而言。」○又曰：「曾子忠恕與子思忠恕不同，曾子忠恕是天，子思尚是人在。」○又曰：「論着忠恕名義，自合依子思「忠恕違道不遠」是也。曾子所說，却是移上一階，說聖人之忠恕。到程子又移上一階，說天地之忠恕。其實只一箇忠恕，須自看教有許多等級分明。」○黃氏曰：「今且把「違道不遠」之忠恕來看，便分曉聖人之忠恕，天道也；學者便是人道也。如何又說忠是天道，恕是人道？以聖人去比學者：聖人之忠，是天之天，聖人之恕，是天之人；學者之忠，是人之天，學者之恕，是人之人。畢竟忠喚做體，便是近那未發處，故雖學者亦有箇天；恕喚做用，便是推出外去了，雖聖人亦有箇人。忠只是盡自家心，便較易。恕是逐一去做，便着力。」○又曰：「既以天人分忠恕，後獨言「動以天」者，蓋忠則全是天，恕字則有些子

人，所以言「忠，天道，恕，人道」。學者之忠恕皆人，聖人之忠恕皆天，所以言「動以天」。」○輔氏曰：「違道不遠」者，學者之忠恕也。「動以天」者，聖人之忠恕也。曾子一貫之忠恕雖借學者之事而言，其所以異者，只是「動以天爾」。所謂「動以天爾」者，蓋於忠上已全盡了，不待推而自然及物也。如所謂「以己及物，仁也」，此則夫子之「一貫」，所謂「動以天」也。」○陳氏曰：「程子說忠恕以大本達道爲言，只是借《中庸》四字言之耳，其意自不同。蓋中之爲大本，是專指未發處言之；此忠之爲大本，則是就心之存主處、真實無妄處言，徹首徹尾，無間於已發未發也。」○永嘉陳氏曰：「仁者，己私銷盡，中無障礙，故說己，即人便在，不待以類而推，所謂「以己及物」也。恕者，方欲滌除己私，尚有障礙，因己而後及人，必待以類而推，所謂「推己及物」也。仁恕用心，皆是與物公共意思，但仁者見得快，恕者見得遲耳。」○又曰：「忠恕是對立道理，故以體用言。其體無妄，故言天；其用推行，故言人。天人之分，體用之謂也。」○愚謂：程子欲人識得恕字之本義，故先言仁恕之別。蓋仁是恕之充極而至者，以己及物，聖人之事，一以貫之之恕也，即所謂仁也。推己及物，學者之事，違道不遠之恕也，只可謂之恕。

又曰：「維天之命，於穆不已」，忠也；「乾道變化，各正性命」，恕也。」《語錄》曰：「維天之命，於穆不已」，此是不待盡而忠也；「乾道變化，各正性命」，此是不待推而恕也。」○又曰：「維天之命，於穆不已」，亦只是以這實理流行，發生萬物，牛得之而爲牛，馬得之而爲馬，草木得之而爲草木。」○又曰：「各正性命」，各得其性命之正。」○黃氏曰：「不已，便是盡底意。各正，便是推底意。天下雷行，物與無妄，是一箇物與它一箇無妄，皆是恕底意。但它自然恁地流行不息，在學者却須是盡，他是自然恁地箇箇恰好，不費力，在學者却須是推。」○輔氏曰：「只是一箇道理，但天地聖人是自然，學者是勉強而然。若合天人而言之，則「維天之命，於穆不已」，忠也，有少私意，便是己，便是有不盡也。『乾道變化，各正性命』，恕也，有少差錯，便是不正，便是不恕也。」○陳氏曰：「天豈能盡己、推己？此只是言其理都一般耳。維天之命，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，萬古循環，無一息之停，只是一箇真實無妄道理。而萬物各具此以生，洪纖高下，各正其所賦受之性命，此天之忠恕也。」又曰：「聖人教人各因其才，吾

道一以貫之，唯曾子爲能達此，孔子所以告之也。曾子告門人曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」亦猶夫子之告曾子也。《中庸》所謂「忠恕違道不遠」，斯乃下學上達之義。」或問：「下學上達之義。」曰：「此謂中庸之言，欲學者之下學乎忠恕，而上達乎道也。若此章之云，則聖人之事，而非有等級之可言矣。」○《語錄》曰：「忠恕違道不遠，此乃略下教人之意，下學而上達也。」○輔氏曰：「聖賢之於人，雖有教無類，然其爲教也，不陵節而施，必因其才而篤焉。故夫子之告曾子，與曾子之告門人，其意一也。然曾子聞夫子之言則曰「唯」，門人聞曾子之言則不領也。是則夫子曾子之告則同，而曾子門人之聞則異也。」

○子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」

喻，猶曉也。或問：「喻之義。」曰：「心解通達，則其幾微曲折，無不盡矣。」○胡氏曰：「喻者，精微曲折，不待思惟而曉然於胸中也。人之一心，至虛至靈，萬物皆備，無所不通者，即其本體也。雖至昏至愚，蔽其本體，隨其

意之所趨，亦有所通曉焉。此君子、小人所以皆有所喻也。『義者，天理之所宜。利者，人情之所欲。』陳氏曰：『天理所宜者，只是當然而然，無所爲而然也。』

人情所欲者，只是不當然而然，有所爲而然也。○輔氏曰：『天理之所宜，謂義理之所當然。人情之所欲，謂人情之所欲得。』○程子曰：『君子之於義，猶小人之於利也。唯其深喻，是以篤好。』《語錄》曰：『君子之於義，見得委曲透徹，故自樂爲。小人之於利，亦是於曲折纖悉間都理會得，故亦深好之。』楊氏曰：『君子有舍生而取義者，以利言之，則人之所欲無甚於生，所惡無甚於死，孰肯舍生而取義哉？其所喻者義而已，不知利之爲利故也，小人反是。』輔氏曰：『楊氏說最明切。夫死生亦大矣，自人情之所欲言之，則孰肯舍生而取義哉？彼君子之所以獨能如是者，蓋其心唯知義之不可違而不知利之爲可欲故也。不知利之爲利者，則以其平日心只在義上，未嘗到利上，是以不知其爲可欲耳。夫如是，然後能舍生以取義，不然，天理人欲方交戰』

而並行，乃欲臨時而加決擇焉，則終亦必亡而已矣。」

○子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」省，悉並反。

思齊者，冀己亦有是善；內自省者，恐己亦有是惡。《語錄》曰：「問：『見人之賢者，知其德行之可尊可貴，則必思我亦有是善，天之所賦未嘗虧欠，何以不若於人？』必須勇猛精進，求其必至於可尊可貴之地。」

見不賢者，則知彼是情欲汨沒，所以至此，必須惕然省察，恐己亦有是惡潛伏於內，不自知覺，將爲小人之歸。此言君子當反求諸身如此。曰：「然。」○胡氏曰：

「見人之善惡不同，而無不反諸身者，則不徒羨人而甘自棄，不徒責人而忘自責矣。」

輔氏曰：「羨人而甘自棄，則不復勉於善。責人而忘自責，則不復改其惡。不勉其善，不改其惡，則終必爲小人而已。大抵人心之明賢否，固有所不能遁，然徒見之，而不反諸身，以致其思齊內省之誠，則無益於我，非所謂爲己之學、近思之方也。」

○子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不

違，勞而不怨。」

此章與《內則》之言相表裏。幾，微也。微諫，所謂「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫」也。《語錄》曰：「幾，微也。只是漸漸細密諫，不恁峻暴，硬要闌截。」○胡氏曰：「子之事親主於愛，雖父母有過，不容不諫，然必由愛心以發乃可。故下氣、怡色、柔聲，皆深愛之形見者也。所以謂幾微而諫，不敢顯然直遂其己意也。」見志不從，又敬不違，所謂「諫若不人，起敬起孝，悅則復諫」也。《語錄》曰：「不違，是主那諫上說，敬已是順了，又須委曲，作道理以諫，不違去了那幾諫之意也。」○又曰：「又敬不違者，上不違微諫之意，恐唐突以觸父母之怒，下不違欲諫之心，務欲置父母於無過之地。其心心念念，只在於此。若見父母之不從，恐觸其怒，遂止而不諫者非也，務欲必諫，遂至觸其怒，亦非也。」勞而不怨，所謂「與其得罪於鄉、黨、州、閭，寧孰諫。父母怒，不悅，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」也。

《語錄》曰：「問：『《集註》舉《內則》，將來說勞而不怨，

《禮記》說勞字，似作勞力說，如何？」曰：「諫了又諫，被撻至於流血，可謂勞矣。所謂父母喜之，愛而不忘，父母惡之，勞而不怨，勞只是一般勞。」

○子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」

遠遊，則去親遠而爲日久，定省曠而音問疎，不惟己之思親不置，亦恐親之念我不忘也。遊必有方，如己告云之東，即不敢更適西，欲親必知己之所在而無憂，召己則必至而無失也。輔氏曰：「詳味其言，非身歷之不能盡其精微曲折之意如此。事親者宜深體而力行之。」范氏曰：「子能以父母之心爲心，則孝矣。」輔氏曰：「父母在，爲子者遠遊固不可，而近遊亦當有方。遠遊與無方，皆非父母之所欲於其子者，子能以父母之心爲心，則自不到如此矣。」○胡氏曰：「遠遊，特事之至淺近者耳，惟能即是而推之，則可以貽親之憂者，皆不敢爲矣，故范氏之說深得其旨。」

○子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」

胡氏曰：「已見首篇，此蓋復出而逸其半

也。」愚謂：所謂逸其半者，必兼觀志觀行二語，而後可以究其義。

○子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」

知，猶記憶也。胡氏曰：「謂念念在此而不能忘也。」

常知父母之年，則既喜其壽，又懼其衰，而於愛日之誠，自有不能已者。《語錄》曰：「只是

這一事上既喜其壽，又懼其來日之無多。微差此，却是兩事矣。」○胡氏曰：「所謂愛日，正恐其日之不足，而事親之道，欲無所不盡其至也。」

○子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」

言古者，以見今之不然。逮，及也。行不及言，可恥之甚。古者所以不出其言，爲此故也。《語錄》曰：「此章緊要在恥字上。若是無恥

底人，未曾做得一分，便說十分矣。」○范氏曰：「君

子之於言也，不得已而後出之，非言之難，而行之難也。人唯其不行也，是以輕言

之。言之如其所行，行之如其所言，則出諸其口必不易矣。」《語錄》曰：「范氏說最好。只緣胡亂輕易說了，便把行不當事，非踐履到底，烏能言及此。」

○子曰：「以約失之者鮮矣。」鮮，上聲。

謝氏曰：「不侈然以自放之謂約。」《文集》

曰：「約有收斂近裏着實之意，非徒簡而已。」○輔氏曰：「約與放正相反，約則守於規矩之中，放則逸乎規矩之外。且天理有則而不流，人欲橫流而無止，故以約失之者少。」尹氏曰：「凡事約則鮮失，非止謂儉約也。」《語錄》曰：「凡事要約，約底自是少失。」或曰：「恐失之吝嗇，如何？」曰：「這約字又不如此，只是凡事自收斂。若是吝嗇，又當放開，這箇要人自稱量。」

○子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」行，去聲。

謝氏曰：「放言易，故欲訥；力行難，故欲敏。」《語錄》曰：「問：『凡事言時易，行時難。言懼其

易，故欲訥，訥者言之難出諸口也。行懼其難，故欲敏，敏者力行而不惰也。』曰：「然。」○胡氏曰：「自吾

道一貫至此十章，疑皆曾子門人所記也。」

輔氏曰：「曾子之學主於誠身，又以孝聞於聖門，而此十章皆反身切己爲孝之道，是以疑其然也。」

○子曰：「德不孤，必有鄰。」

鄰，猶親也。德不孤立，必以類應。故有德者，必有其類從之，如居之有鄰也。《語

錄》曰：「有如此之德，必有如此之類應。」

○子游曰：「事君數，斯辱矣，朋友數，斯疏矣。」數，色角反。

程子曰：「數，煩數也。」胡氏曰：「事君諫不行，則當去；導友善不納，則當止。至於煩瀆，則言者輕，聽者厭矣，是以求榮而反辱，求親而反疏也。」《文集》曰：「胡氏說盡人情。」

○《語錄》曰：「問：『胡氏似專主諫而言，恐交際之間，如諂媚之類，亦是數，不止是諫。』」曰：「若說交際煩處數，自是求媚之人，則索性是不好底事了，是不消說。以諫而數者，却是意善而事未善耳，聖人特言之以警學者。」范氏曰：「君臣朋友，皆以義合，故其事

同也。」

論語卷第二

後學 成德 校訂

論語卷第三

朱子集註 後學趙順孫纂疏

公治長第五

此篇皆論古今人物賢否得失，蓋格物窮理之一端也。愚謂：他人之是否，若非切

己之實然，借是以分辨形以、剖析毫釐。在人者既明，則在己者亦明矣，所以爲格物窮理之一端。

凡二十七章。胡氏以爲疑多子貢之徒所記云。愚謂：子貢方人，故疑此篇多其徒

所記。然無左驗，故止爲疑詞而無決詞云。

子謂公治長，「可妻也。雖在縲紲之中，非其罪也」。以其子妻之。妻，去聲，下同。縲，力追反。

紲，息列反。

公治長，孔子弟子。魯人。一云齊人。妻，爲之妻也。縲，黑索也。紲，攣也。古者獄中以黑索拘攣罪人。長之爲人無所考，而夫子稱其可妻，其必有以取之矣。又言其人雖嘗陷於縲紲之中，而非其罪，則固無害於可妻也。夫有罪無罪，在我而已，豈以自外至者爲榮辱哉？輔氏曰：「所貴於無罪者，謂在我無得罪之道也。所慮於有罪者，謂在我有得罪之事也。在我無得罪之道，而不幸罪有自外來，何足以爲辱！在我有得罪之事，雖或幸免其罪於外，何足以爲榮！故君子有隱微之過於暗室屋漏之中，則其心愧恥，若撻于市，不幸而遇無妄之災，則雖市朝之刑，裔夷之竄，皆安之而無慙也。」

子謂南容，「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮」。以其兄之子妻之。

南容，孔子弟子，居南宮。名縉，又名括。字子容，諡敬叔。孟懿子之兄也。不廢，

言必見用也。以其謹於言行，故能見用於治朝，免禍於亂世也。《語錄》曰：「觀其三復白圭，便是能謹其言行者。邦有道，是君子道長之時，必不廢棄。邦無道，是小人得志以陷害君子之時，能謹其言行，必不陷於刑戮。」○愚謂：南容三復白圭，其所謹者言耳，而《集註》稱其謹於言行。蓋言行相爲表裏，能謹其言，亦謹行之大端也。事又見第十一篇。○或曰：「公治長之賢不及南容，故聖人以其子妻長，而以兄子妻容，蓋厚於兄而薄於己也。」程子曰：「此以己之私心窺聖人也。凡人避嫌者，皆內不足也，聖人自至公，何避嫌之有？況嫁女必量其才而求配，尤不當有所避也。若孔子之事，則其年之長幼、時之先後皆不可知，唯以爲避嫌則大不可。避嫌之事，賢者且不爲，況聖人乎？」《語錄》曰：「聖人正大，道理合做處便做，何用避嫌！」程子所謂年之長幼、時之先後，正是解或人之說，

未必當時如此。大抵二人都都是好人，可託。或先是見公治長，遂將女妻他；後來見南容亦是箇好人，又把兄之女妻之。看來文勢，恐是孔子之女年長先嫁，兄之女少，在後嫁，亦未可知。」○問：「若是有一項合委曲而不可以直遂者，這不可以爲避嫌。」曰：「自是道理合如此如。避嫌者却是又怕人道如何，這却是私意。」○輔氏曰：「凡嫁女必量其才以求配，婦人亦當以才言乎？」曰：「才生於氣，凡能有爲者，才也。婦人亦有所當爲之事，苟能爲之，豈獨不可以才言乎？」○又曰：「古謂妻爲夫配者多矣，而夫亦可以言配乎？」曰：「配，合也；妻，齊也，夫婦固皆可以配言矣。」

○子謂子賤：「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」焉，於虔反。

子賤，孔子弟子，姓宓，名不齊。魯人。上斯斯此人，下斯斯此德。子賤蓋能尊賢取友以成其德者。輔氏曰：「子賤爲單父宰，所父事者三人，所兄事者五人，所友者十一人，皆教子賤以治人之事，則其能尊師取友以成其德者可知矣。」故夫子既

嘆其賢，而又言若魯無君子，則此人何所取以成此德乎？因以見魯之多賢也。○

蘇氏曰：「稱人之善，必本其父兄師友，厚之至也。」愚謂：稱人之善，已可言厚，又推本其父兄師友之善，則是厚之又厚，故曰厚之至。

○子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」女，音汝。

瑚，音胡。璉，力展反。

器者，有用之成材。胡氏曰：「器者各適其用而不相通，此以爲有用之成材者，因下文瑚璉而加重其詞耳。」夏曰瑚，商曰璉，周曰簠簋，皆宗廟盛黍稷之器而飾以玉，器之貴重而華美者也。輔氏曰：「一等是器，而瑚璉爲宗廟之器，是器之貴重者也，而又飾以玉，是器之華美者也。」子貢見孔子

以君子許子賤，故以己爲問，而孔子告之以此。然則子貢雖未至於不器，其亦器之貴者歟？或問：「《集註》言器者有用之成材，又言未

至於不器，然則夫子「女器」之言，抑揚之不同如此，何也？」曰：「當時答問，不稱其可用之實，今較其輕重，則誠與稱子賤者有等差耳。」○《語錄》曰：「子貢是器之貴者，可以爲貴用，與賤者之器不同，然畢竟只是器，非不器也。」○問：「子貢得爲器之貴者，而未至於不器，不知是合下無規模，抑是後來欠工夫？」曰：「是合下稟得偏了。」

○或曰：「雍也仁而不佞。」

雍，孔子弟子，姓冉，字仲弓。魯人。佞，口才也。《語錄》曰：「佞只是捷給便口者。」仲弓爲人重厚簡默，輔氏曰：「仲弓從事於敬恕以求仁，仁在德行之科，而夫子稱其可使南面。今或者又以不佞爲嫌，則決非務外而事口者，故以爲重厚簡默也。」而時人以佞爲賢，輔氏曰：「人情徇外而不事內，求名而不務實，故以佞爲賢。」故美其優於德，而病其短於才也。

子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」焉，於虔反。

禦，當也，猶應答也。胡氏曰：「禦如禦人於國門之禦，故云當也。」給，辨也。^①憎，惡也。言何

用佞乎？佞人所以應答人者，但以口取辨而無情實，徒多爲人所憎惡爾。《語錄》

曰：「是他說得大驚小怪，被他驚嚇者，豈不惡之！」○輔

氏曰：「佞人恃口以禦人，浮淺躁妄，發言成文雖若可聽，然其情實則未必如此，心口既不相副，自然招尤而取憎

也。」我雖未知仲弓之仁，然其不佞乃所以

爲賢，不足以爲病也。再言焉用佞，所以

深曉之。○或疑仲弓之賢而夫子不許其

仁，何也？曰：「仁道至大，非全體而不息

者，不足以當之。《語錄》曰：「所謂全體者，合下全

具此心，更無一物之雜。不息，則未嘗休息，而置之無用

處。全體似箇卓子，四脚，若三脚便是不全。不息，是常

用他。或置之僻處，又被別人將去，便是息。此心具十

全道理在，若只見得九分，亦不是全了。所以息，是私欲

間之。無一豪私欲，方是不息。」○黃氏曰：「《集註》言

仁，曰「愛之理、心之德」。深味六字，則仁之道無餘蘊

矣。至此言盡仁之道，而又曰「非全體而不息者，不足以

當之」，深味四字，則學而求至於仁，其所至之標的，又昭

然而可見矣。」或曰：「《集註》於他章引師說曰「當理而無

私心」，與此章所謂「全體而不息」者，有以異乎？」曰：

「後章據所聞於師者而言也，此章即己之所見而言也。

此章「全體」二字，已足以該後章五字之義，加之以「不

息」二字，則又後章五字未盡之旨，蓋亦因其所已聞而發

其所獨得歟？」○輔氏曰：「全體，言其無物不體。不息，

言其無時不然。此兩語足以盡仁之體用。蓋私意一萌，

物我橫生，則體便有虧，天理間斷，則用便有息也。」○陳

氏曰：「仁惟此心純是天理之公，絕無一豪人欲之私以間

之，乃可以當其名。《集註》所謂全體云者，非指仁之全

體而言，乃所以全體之也。」○蔡氏曰：「全體，是天理渾

然，無一豪之雜。不息，是天理流行，無一念之間。「愛

之理、心之德」，六字所以訓仁之義爲甚切。「全體不息」

四字，所以盡仁之道爲甚大。只此十字之約，不惟諸儒

累千百言所莫能盡，而前後聖賢所論仁字，普博精深，千

①

「辨」，原誤作「辯」，今據中華書局一九八三年版《四書章句集注》本改。下同。

條萬緒，莫不總會於此十字之中。吁妙矣哉！」○真氏曰：「仁者兼該萬善，無所不備，如人之頭目，手足皆具，然後謂之人也。不息者，如天地一元之氣運行於六合之間，無頃刻止息，所以生成萬物，無有已時。」○又曰：「心之活，便能運轉不息，凡處人倫事物之間，此心周流無碍，處處皆到。心死則便如鐵石，凡處人倫事物之間，皆窒塞了。」如顏子亞聖，猶不能無違於三月之後；況仲弓雖賢，未及顏子，聖人固不得而輕許之也。」

○子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。說，音悅。

漆雕開，孔子弟子，字子若。魯人。斯，指此理而言。《語錄》曰：「斯，只是這許多道理見於日用之間。」○蔡氏曰：「此理字宏闊，恐不止是誠意正心之事，凡其日用之間，事君以忠，事父以孝，無非此理也。」信，謂真知其如此，而無豪髮之疑也。《語錄》曰：「信，是於這箇道理上見得透，全無些子疑慮。」開自言未能如此，未可以治人，故夫子悅。

其篤志。《語錄》曰：「開能指此理而言，便是心目之間已有所見。未能信者，未能真知其實，方欲進進不已，又要真知到真實無妄之地。此夫子所以悅其篤志也。」○程子曰：「漆雕開已見大意，故夫子說之。」《語錄》曰：「大意便是本初處，若不見得大意，如何下手作工夫？若已見得大意，而不下手作工夫，亦不可。」○又曰：「斯者，非大意而何？若推其極，只是性，蓋『帝之降衷』便是。」○又曰：「是他見得大了，便小殺合不得。」○又曰：「規模小底易自以爲足，規模大則功夫卒難了，所以自謂未能信。」○黃氏曰：「大意即是大體，他是見得這大體恁地了，便是有一二節目處未盡得。譬如白盤中一點黑，黑盤中一點白，不是全盤不是。又如人學字，且要識得一箇模樣，那一點一畫未是，却有商量。」○胡氏曰：「得其大而不局於其小也。」又曰：「古人見道分明，故其言如此。」或問：「漆雕開未能自信，而程子以爲已見大意，見道分明，何也？」曰：「人惟不見其大者，故安於小，惟見之不明也，故若存若亡，一出入，而不自知其所至之深淺也。今開之不安於小也如此，則固非有以見乎其大不能矣。卒然之間，一言之

對，若目有所見而手有所指者，且其驗之於身，又如此其切而不容自欺也，則其所見之明，又爲如何哉！然曰見大意，則於其細微容或有所未盡，曰見道分明，則固未必見其反身而誠也。」○輔氏曰：「人惟見道不分明，故所言含糊不決。今開斷然以爲未能信，未可以仕而治人，故知其見道之分明也。」○胡氏曰：「謂之見道分明者，凡豪釐之未信，皆自知之也。」謝氏曰：「開之學無可考。然聖人使之仕，必其材可以仕矣。至於心術之微，則一豪不自得，不害其爲未信。此聖人所不能知，而開自知之。其材可以仕，而其器不安於小成，他日所就，其可量乎？夫子所以說之也。」黃氏曰：「謝氏說一豪不自得，不害爲未信，似指心之所存者而言。《集註》言真知如此而無豪髮之疑，則專指所知而言。安知未信之言非兼知行而言邪？」曰：「觀斯字之義，則指斯道而爲言，非指此心之志於道而言，故但可以知爲言也，然謂之真知，則是心理相契，無復疑礙，安有所存所行之未實乎？故但言知而謝氏之意在其中矣。」○輔氏曰：「謝氏不言理而言心者，心即理之所寓也，心有一豪不自

得，便是於理有所未信也。」○又曰：「材見於用者，心存諸中者，有諸中必形於外。聖人明睿所照，亦何有不知者？但其未信之實，意味曲折，不若開自知之精耳。」○又曰：「器，言其志量也。所見者大，所知者明，則其志量自然不肯安於小成。其進進不已之意不至於大而化，化而不知之神不止也，則他日所就，果可量乎！」○胡氏曰：「謝氏以材器爲言，似與程子小異，然所謂心術之微，聖人有所不能知，則其說精矣。」○愚謂：材如木料，器是材之成就者。

○子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也好勇過我，無所取材。」桴，音孚。從，好，並去聲。與，平聲。材，與裁同，古字借用。

桴，筏也。愚謂：桴，竹木所編小筏也。程子曰：「浮海之嘆，傷天下之無賢君也。子路勇於義，故謂其能從己，皆假設之言耳。子路以爲實然，而喜夫子之與己，故夫子美其勇，而譏其不能裁度事理，以適於義

也。」輔氏曰：「聖人欲浮于海，豈有憤世長往之意哉！其憂時憫道之心蓋有不能自己者，故程子下一嘆字，又下一傷字，且斷以爲假設之辭，則聖人哀矜惻怛之仁，藹然見於言意之表。」○又曰：「夫子謂子路之能從我，正以其勇於義耳。子路聞之喜，使夫子而果行，則子路必能從之矣，故夫子以爲好勇過我，蓋深美之。至於裁度事理以適於義，則子路有所未能。蓋不惟今日遂以夫子爲必行而喜其與己，而其平日之所爲，多傷於剛果而不能裁以適義，如率爾之對，迂也之言，皆是也，夫子所以教之。」○胡氏曰：「得時行道，使天下無不被其澤，此聖人之本心。世衰道否，至於無所容其身，豈聖人之得已？乘桴浮海雖假設之辭，然傷時之不我用也。如子路之勇於義，不以流離困苦而二其心，故謂其能從我，是皆憂深思遠而形於言也。子路不知夫子之本心，而喜夫子之與己，可謂直情徑行而無所付度，故稱其勇而譏其不能審於義也。」

○孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也。」子路之於仁，蓋日月至焉者。或在或亡，不能必其有無，故以不知告之。輔氏曰：「諸

子之於仁，蓋亦勉焉而未能有諸己也，故或日一至焉，或月一至焉，能造其域而不能久耳。方其志氣清明，存養不懈，則是心存而有其仁。及私意橫生，一有間斷，則是心亡而無其仁矣。將以爲有，則有時而無；將以爲無，則有時而有。既不能必其有無，則以不知告之。」

又問。子曰：「由也，千乘之國可使治其賦也，不知其仁也。」乘，去聲。

賦，兵也。古者以田賦出兵，故謂兵爲賦，《春秋傳》所謂「悉索敝賦」是也。言子路之才，可見者如此，仁則不能知也。輔氏曰：「才以其可以有爲者言，仁則心德之全而人道之備也。」

「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。」

千室，大邑。百乘，卿大夫之家。宰，邑長家臣之通號。

「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」朝，音潮。

赤，孔子弟子，姓公西，字子華。魯人。

○子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」女，音汝，下同。

愈，勝也。

對曰：「賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」

一，數之始。十，數之終。二者，一之對也。胡氏曰：「十者，數之終，以其究極之所至而言。

二者，一之對，以其彼此之相形而言。」顏子明睿所照，即始而見終；子貢推測而知，因此而識彼。「無所不說，告往知來」，是其驗矣。

《語錄》曰：「顏子明睿所照，子貢推測而知兩句，當玩味見得優劣處。顏子是真箇見得徹頭徹尾，子貢只是臆度想象，恰似將一物來比並相似，只能聞一知一。顏子雖是資稟淳粹，亦得學力，所以見得理分明。」○又曰：「明睿所臨，如箇明鏡在此，物來畢照。推測而知者，如將些子火光，逐些子照去推尋。」○問：「聞一知十，是明睿所照，若孔子，則如何？」曰：「孔子又在明睿上了，耳順心

通，無所限際。」○問：「推測而知，亦是格物窮理否？」

曰：「然。若不格物窮理，則推測箇甚底！」○輔氏曰：

「顏子不假思惟，如鑑照物，纖豪莫遁，故能即始以見終。

子貢須用思索，循序而進，以類而達，故能因此以識彼。

聞一知十，不是知一件限定知得十件，只是知得周遍，始終無遺。聞一知二，亦不是聞一件限定知得二件，只是知得通達，無所執泥。知得周遍，始終無遺，故無所不說。知得通達，無所執泥，故告往知來。然思與睿亦非兩事，但有生熟之異，始則思而通，久則明睿生，而物無遺照矣。」○或疑始終只是一事，彼此則是兩事，如此則子貢所知反似多於顏子。愚謂子貢必待告往而後知來，若顏子無所不說，則不待告往而來無不知矣。

子曰：「弗如也！吾與女弗如也。」

與，許也。○胡氏曰：「子貢方人，夫子既語以不暇，又問其與回孰愈，以觀其自知之如何。聞一知十，上知之資，生知之亞也。聞一知二，中人以上之資，學而知之之才也。子貢平日以己方回，見其不可企

及，故喻之如此。夫子以其自知之明，而又不難於自屈，故既然之，又重許之。此其所以終聞性與天道，不特聞一知二而已也。」輔氏曰：「惟是生知之聖人，則全體昭著，不待推廣。若夫學而知之者，則須居敬窮理，漸漸開明，固不能無淺深之異也。」○又曰：「子貢雖好方人，然亦非專用心於此者，其反身自省之誠，蓋不能無也。故其平日以己方回，見其不可企及而喻之如此。」○又曰：「自屈生於自知，自知之明，則不容於不自屈也。且自知之明，則不安於已知，不難於自屈，則不畫於已至。此夫子所以許之，而子貢亦得以終有所聞也。至於聞性與天道，則其知亦亞於顏子矣。」

○宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅。」朽，許久反。朽，音汚。與，平聲，下同。

晝寢，謂當晝而寢。朽，腐也。雕，刻畫也。朽，鏝也。愚謂：鏝，一名朽，塗工之作具也。朽是塗之所用，因謂泥牆爲朽。言其志氣昏惰，教

無所施也。輔氏曰：「玩理以養心，則志不昏。以志而帥氣，則氣不惰。志不昏，氣不惰，則有受教之地，而聖人之教可得而施也。朽木不可雕，糞土之牆不可朽，正以喻其志氣昏惰而教無所施耳。」○真氏曰：「志謂心志，氣謂血氣。學者若能立志以自強，則氣亦從之，不至於怠惰。如將帥之統卒，有紀律，有號令，則士卒雖欲惰而不可得。苟心志不立，則未免爲氣血所使。孟子曰：『志者，氣之帥也』，蓋志強則氣亦強，志惰則氣亦惰。如將勇則士亦勇，將惰則士亦惰也。學者欲去昏惰之病，必以立志爲先。」與，語辭。誅，責也。言不足責，乃所以深責之。輔氏曰：「聖人之責人，大抵意愈深則言愈緩如此。」

子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」行，去聲。

宰予能言而行不逮，故孔子自言於予之事而改此失，亦以重警之也。輔氏曰：「宰予以言語稱於聖門，而孟子亦以爲善爲說辭。然論喪則欲其

短，語仁則病其愚，對社則失其義，問五帝德則夫子以爲非其人。至此則又深責之，且自言於予之事而改此失，則能言而行不逮可見矣。」胡氏曰：「『子曰』疑衍文，不然，則非一日之言也。」○范氏曰：

「君子之於學，惟日孜孜，斃而後已，惟恐其不及也。宰予晝寢，自棄孰甚焉，故夫子責之。」輔氏曰：「惟日孜孜，古者自始學至成德，

無不皆然，但有勉強自然之異耳，故以爲「斃而後已」，惟恐其不及也。」胡氏曰：「宰予不能以志帥氣，

居然而倦。是宴安之氣勝，儆戒之志惰也。古之聖賢未嘗不以懈惰荒寧爲懼，勤勵不息自彊，此孔子所以深責宰予也。聽言觀行，聖人不待是而後能，亦非緣此而盡疑學者。特因此立教，以警群弟子，使謹於言而敏於行耳。」輔氏曰：「懈意一生，便是爲氣所使。古之聖賢必以懈惰荒寧爲懼，勤勵不息自彊者，只要這箇道理常在，非是別有所作爲也，要之只在收

放心而已。」○又曰：「明睿所照，不假於外，故不待是而後能至誠與人。不逆於詐，故非緣此而盡疑學者。仁以體物，教人不倦，故因此立教，以警群弟子也。」○蔡氏曰：「學者誠能立志以自彊，則氣亦從之，不至於昏惰，何有於晝寢！故學莫先於立志。」

○子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申枨。」子曰：「枨也慾，焉得剛？」焉，於虔反。

剛，堅強不屈之意，《語錄》曰：「壁立千仞，便是剛。」最人所難能者，故夫子歎其未見。申枨，弟子姓名。魯人。慾，多嗜慾也。多嗜慾，則不得爲剛矣。○程子曰：「人有慾則無剛，剛則不屈於慾。」輔氏曰：「程子兩語斷置得剛慾兩字分曉。」謝氏曰：「剛與慾正相反。能勝物之謂剛，故常伸於萬物之上；爲物撓之謂慾，故常屈於萬物之下。自古有志者少，無志者多，宜夫子之未見也。枨之慾不可知，其爲人得非悻悻自好者乎？」

故或者疑以爲剛，然不知此其所以爲慾爾。」《語錄》曰：「凡人纔要貪這一件物事，便被這物事壓得頭低了。申根想只是悻悻自好底人，故當時以爲剛。然不知悻悻自好只是客氣，如此便有以意氣加人之意，只此便是慾也。」○又曰：「剛者外面退然自守，而其中不屈於慾，所以爲剛。悻悻者，外面有崛強之貌，便是有計較勝負之意，此便是慾。」○又曰：「若耳之欲聲，目之欲色之類，皆是慾。纔有些被他牽引去，此中便無所主，焉得剛！或者以申根爲剛，必是外面悻悻自好。聖人觀人，直從裏面看出。見得他中無所主，只是色莊，要人道好，便是欲了，安得爲剛！」○輔氏曰：「人苟逐慾，則物便大，己便小。己小，則便爲物所揜，己爲物所揜，則自然常屈於萬物之下。惟剛則能全其天德，能全其天德，則自然常伸於萬物之上。是則無欲故能剛，有志故能勝欲，此謝氏所以歎自古有志者少，無志者多，宜夫子之未見也。」○胡氏曰：「剛則己大物小，凡天下之可欲者，皆不足以動之，所謂伸於萬物之上是也。慾則己小物大，隨其意之所食，俯首下氣以求之，所謂屈於萬物之下是也。所以相對而相反，有此則無彼也。」○又曰：

「《孟子集註》：『悻悻，怒意。自好，自愛其身也。』謝氏以其類乎剛而知之。然自好未必如孟子之意，正謂其自以爲是耳。剛者平居未必不退然自守，而臨事則不可易。悻悻者則常有忿怒之意，至臨利害，則趨利而避害矣，此其所以爲慾也。」○真氏曰：「所謂勝物者，謂立志堅強，不爲外物所奪，凡榮辱得喪、禍福死生，皆不足以動之。如孟子所謂『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈』，此之謂勝物，非剛暴恃氣求以勝人之謂也。爲物揜之謂慾，言陷溺於物欲之中不能自克，如爲物遮覆揜遏而不能出也。」

○子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」

子貢言我所不欲人加於我之事，我亦不欲以此加之於人。此仁者之事，不待勉強，故夫子以爲非子貢所及。《語錄》曰：「子貢謂此等不善底事，我欲無以加於人，此意可謂廣大。然夫子謂『非爾所及』，蓋是子貢工夫未到此田地。學者只有箇『恕』字，要充廣此心，漸漸勉力做向前去。如今便說『欲無加諸人』，無者，自然而然，此等地位是本體明淨發處，

盡是不忍之心，不待勉強，乃仁者之事。子貢遽作此言，故夫子謂「非爾所及」，言不可以躐等。」○程子曰：

「我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，仁也；施諸己而不願，亦勿施於人，恕也。恕則子貢或能勉之，仁則非所及矣。」《語錄》

曰：「此是程子晚年看得如此分曉，說得出如此明白。此兩句所以分仁恕者，只是生熟難易之間耳。」○又曰：「熟底是仁，生底是恕。自然底是仁，勉強底是恕。無計較、無覷當底是仁，有計較、有覷當底是恕。」愚謂無者自然而然，勿者禁止之謂，此所以爲仁恕之別。《語錄》曰：「異處在『無』字與『勿』字上。」

○子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。輔氏曰：「威儀以德之見於容貌者言，文辭以德之見於言語者言也。」○蔡氏曰：「謂之德，則有本，謂之見乎外，則自有不容掩，謂之威儀文辭，皆是也。則夫子之粲然有文，蔚然有章者，雖不外乎威儀文辭，而亦不專在乎威儀

文辭矣。蓋其動靜語默，煥乎文章，隨寓發著，自無隱乎爾。」○真氏曰：「文章二字非止於言語詞章而已，聖人盛德蘊於中而輝光發於外，如威儀之中度，語言之當理，皆文也。孔子稱堯曰『煥乎其有文章』，子貢曰『夫子之文章』，皆此之謂也。至於二字之義，則五色錯而成文，黑白合而成章，文者燦然有文之謂，章者蔚然有章之謂，章有條也。六經、《論語》之言文章，皆取其自然形見者，後世始以筆墨著述爲文，與聖賢之所謂文者異矣。」性者，人所受之天理，天道者，天理自然之本體，其實一理也。《語錄》曰：「性便是自家底，天道便是上面腦子。上面有腦子，下面便有許多物事，徹底如此。」○又曰：「譬如一條長連底物事，其流行者是天道，人得之者爲性。乾之元亨利貞，天道也，人得之則爲仁義禮智之性。」言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞，至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。輔氏曰：「夫子之德，著見於外，如所謂威儀文辭者，固群弟子所共聞

所共學也。至於性與天道，則所罕言，必學者真積力久，將有所得，然後告之，豈有陵節躐等之教哉！」○陳氏曰：「文章固是性天道之發，然聖人教不躐等，平時只是教人以文章，到後來地位高，方語以性天道爾。」○程子曰：「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。」

○子路有聞，未之能行，唯恐有聞。

前所聞者既未及行，故恐復有所聞而行之不給也。《語錄》曰：「子路急於爲善，惟恐行之不徹。譬如人之飲食，珍羞異饌羅列在前，須是喫得盡方好。若喫不盡，也徒然。子路不急於聞，而急於行。今人惟恐不聞，既聞得，寫在策子上便了，不解自去著工夫。」○范氏曰：「子路聞善，勇於必行，門人自以爲弗及也，故著之。若子路，可謂能用其勇矣。」輔氏曰：「人之有勇，用於非所當用者多矣。而子路之勇，乃獨用之於力行夫善，可不謂之能用其勇乎！」

○子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子

曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」好，去聲。

孔文子，衛大夫，名圉。凡人性敏者多不好學，位高者多恥下問。故諡法有以「勤學好問」爲文者，蓋亦人所難也。孔圉得諡爲文，以此而已。○蘇氏曰：「孔文子使太叔疾出其妻而妻之。疾通於初妻之娣，文子怒，將攻之。訪於仲尼，仲尼不對，命駕而行。疾奔宋，文子使疾弟遺室孔姑。其爲人如此而諡曰文，此子貢之所以疑而問也。孔子不沒其善，言能如此，亦足以爲文矣，非經天緯地之文也。」《語錄》曰：「問：『孔文子，孔姑之事如此不好，便敏而好學，不恥下問，濟得甚事！而聖人取之，何也？』」曰：「古人諡法甚寬，所謂『節以壹惠』，言只有一善亦取之。節者，節略而取其一善也。孔文子固是不好，只敏學下問，亦是他好處。」○又曰：「經天緯地，是有文理。一橫一直，皆有文理，故謂之文。孔文子之文是其小者。」

○子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」。

子產，鄭大夫公孫僑。恭，謙遜也。敬，謹

恪也。輔氏曰：「首篇已釋恭爲莊敬，而此又釋爲謙遜

者，恭敬、謙遜，皆禮之端。緣此下有「其事上也敬」一

句，故以謙遜釋恭字，謹恪釋敬字。蓋謙遜乃恭之實，而

於行己爲切；謹恪乃敬之實，而於事上爲宜也。」惠，愛

利也。使民義，如都鄙有章、上下有服、田

有封洫、廬井有伍之類。《語錄》曰：「義字有剛

斷之義。其養民則惠，及使民，則義。惠字與義字相反，

便見得子產之政不專在於寬。就「都鄙有章」處，看見得

義字在子產上，不在民上。」○又曰：「有章，是一都一鄙

各有規矩；有服，是衣冠服用皆有等級高卑。」○輔氏

曰：「田有封洫」，謂封疆也、洫溝也。「廬井有伍」，謂廬

舍也，九夫爲井，使五家相保。」○吳氏曰：「數其

事而責之者，其所善者多也，「臧文仲不仁

者三、不知者三」是也。數其事而稱之者，

猶有所未至也，子產有君子之道四焉是

也。今或以一言蓋一人、一事蓋一時，皆

非也。」輔氏曰：「文仲、子產非有優劣，所善者多，即是

君子之道四焉，猶有未至，即是不仁三、不知三。」○又

曰：「以一言蓋一人、一事蓋一時，此最學者之病，蓋心驕

氣暴使然也。大凡人言，亦有說得是者，亦有說得非者，

事亦有做得是者，亦有做得非者。儻或性情不治，心驕

氣暴，則悅其是者，遂不知其非；惡其非者，遂不察其是。

唯聖人之心如明鏡，如止水，妍醜不相掩，而好惡適其

平，所論孔文子與子產兩章皆當如此。」

○子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」

晏平仲，齊大夫，名嬰。程子曰：「人交久

則敬衰，久而能敬，所以爲善。」輔氏曰：「人之

常情，交際之初，誰獨無是恭敬之心哉？但久而褻狎，

則慢易生，而敬心漸漸衰息矣。惟平仲之與人交，雖久

而敬心不衰，故夫子以爲善。」

○子曰：「臧文仲居蔡，山節藻梲，何如其知

也？」「梲，章悅反。知，去聲。」

臧文仲，魯大夫臧孫氏，名辰。居，猶藏

也。蔡，大龜也。節，柱頭斗拱也。藻，水草名。稅，梁上短柱也。蓋爲藏龜之室，而刻山於節，畫藻於稅也。愚謂：刻山於節者，謂刻鏤柱頭爲斗拱形如山也。畫藻於稅者，謂畫梁上短柱爲藻文也。當時以文仲爲知，孔子言其不務民義，而諂瀆鬼神如此，安得爲知？

《春秋傳》所謂作虛器，即此事也。《語錄》

曰：「山節藻稅，恐只是華飾，不見得其制度如何。今夫子只譏其不知，便未是僭，所謂『作虛器』而已。」大夫不藏龜，禮家乃因此立說。」○又曰：「如臧文仲，人皆以爲知，聖人便說道他既惑於鬼神，安得爲知！蓋卜筮之事，聖人固欲使民信之。然從蓍龜之地，須自有箇合當底去處。今文仲乃爲山節藻稅以藏之，便是他箇心一向倒在卜筮上面了，如何得謂之知。古說多道他是僭，若是僭，則不止謂之不知，便是不仁了。聖人今只說他不知，便是只主不知而言也。」○張子曰：「山節藻稅爲藏龜之室，祀爰居之義，同歸於不知宜矣。」張子，名載，長安人。○輔氏曰：「《傳》譏文仲

「不知者三」，「祀爰居」居其一。今山節藻稅爲藏龜之室，即是祀爰居之義，故同歸於不知也。」

○子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」知，如字。焉，於虔反。

令尹，官名，楚上卿執政者也。子文，姓鬬，名穀於菟。其爲人也，喜怒不形，物我無間，知有其國而不知有其身，其忠盛矣，故子張疑其仁。黃氏曰：「喜怒不形，釋三仕三已。

物我無間，釋舊政告新。知有其國而不知有其身，通釋上兩節。」然其所以三仕三已而告新令尹者，未知其皆出於天理而無人欲之私也，是以夫子但許其忠，而未許其仁也。《語錄》曰：「三仕三已所以不得爲仁，蓋不知其事是如何；三仕之中，是有無合當仕否？三已之中，又不知有無合當已否？」○問：「三仕無喜，三已無愠，全無私欲。何以識破他有私處？」曰：「也不曾識破。但是夫子既不許之

以仁，必是三仕三已之間，猶或有未善也。」

「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁？」乘，去聲。

崔子，齊大夫，名杼。齊君，莊公，名光。陳文子，亦齊大夫，名須無。十乘，四十匹也。違，去也。文子潔身去亂，可謂清矣，然未知其心果見義理之當然，而能脫然無所累乎？抑不得已於利害之私，而猶未免於怨悔也。故孔子特許其清，而不許其仁。○愚聞之師曰：「當理而無私心，則仁矣。」《語錄》曰：「有人好惡當理而未必無私心，有人無私心而好惡又未必當於理，惟仁者既無私心而好惡又當於理。」○黃氏曰：「當理而無私心，合分作兩句看。事雖當理，有一豪私意雜乎其間，則是雖無私心而非理之

正。事皆當理，又無私心，則可謂之仁人。」○輔氏曰：「當理以事言，無私心以心言。事當於理而心無或私，則體用一源，內外無間，如天道流行而物生咸遂，此所以謂之仁。其先言當理，而後言無私心者，蓋又指其事而言之也。」○陳氏曰：「仁，一也，而言之不同。以理言，則心德之全而天理之公也。以心言，則此心純是天理之公，而無一豪人欲之私者是也。以事言，則當理而無私心之謂。若顏子、仲弓、子路、冉有、公西華及憲問等意之所謂仁，則以此心純是天理之公，而無一豪人欲之私者言之。若三仁、夷齊與子文、文子等章之所謂仁，則以當理而無私心者言之。終以心言者，是以平日統體言之也。以事言者，是於臨事變也，因以觀其心體之云爾，非姑指一事而言其實，亦非有二義也。」今以是而觀二子之事，雖其制行之高若不可及，然皆未有以見其必當於理，而真無私心也。《語錄》曰：「子文之無喜愠，是其心固無私，而於事則未盡善。陳文子潔身去亂，其事善矣，然未能保其心之無私也。仁須表裏心事一皆中理乃可。」子張未識仁體，而悅於苟難，遂以小者信其大者，夫子之不

許也宜哉。」讀者於此，更以上章「不知其仁」、後篇「仁則吾不知」之語并與三仁、夷齊之事觀之，則彼此交盡，而仁之爲義可識矣。或問：「夷齊、三仁。」曰：「此五人者，考事察言，以求其心，則其中洞然無復一豪私欲之累，其亦異乎二子之爲矣。故程子以爲「比干之忠，見得時便是仁」，亦此意。」○《語錄》曰：「若比干、伯夷之忠清，是就心上說。若論心時，比干、伯夷已是仁人，若無遜國、諫紂之事，亦已是仁人，蓋二子忠清元自仁中出。若子文、文子，夫子當時只見此兩件事是清與忠，不知其如何得仁也。」○又曰：「夷齊之忠清，是有本底忠清，忠清裏依舊有仁。子文、文子之忠清，只得喚做忠清。」○輔氏曰：「以「不知其仁」、「仁則吾不知」之語觀之，則知仁之難能，而聖人不輕以許人。以三仁、夷齊之事觀之，又見仁之可至，而聖人不輕以絕人。不輕許人，則人不敢以爲易而自怠，不輕絕人，則人不至以爲難而自絕。」○陳氏曰：「仁者，心德之全，其道至大，非可指一事而言。若三仁、夷齊之仁，是於大變中做事，見其當理而全無私心之謂。若子張之問子文、文子，則又但以一事之小者而

欲信其大者，則不可也。」○胡氏曰：「不知其仁」，謂非全體不息者，不足以當之也。「仁則吾不知」，謂仁則天理渾然，自無克伐怨欲之累，不行不足以言之也。「殷有三仁」，謂三人同出於至誠惻怛之意，故不拂乎愛之理，而有以全其心之德也。「夷齊之仁」，謂皆求以合乎天理之正，而即乎人心之安也。夫全體者，無虧欠也。不息者，無間斷也。至於外若無虧欠間斷，而中之私意根萌猶在焉，亦不得謂之仁。必其見於事者皆當於理，而發於心者皆無所私，然後可以謂之仁也。」今以他書考之，子文之相楚，所謀者無非僭王猾夏之事。文子之仕齊，既失正君討賊之義，又不數歲而復反於齊焉，則其不仁亦可見矣。

○季文子三思而後行。子聞之，曰：「再，斯可矣。」三，去聲。

季文子，魯大夫，名行父。每事必三思而後行，若使晉而求遭喪之禮以行，亦其一事也。斯，語詞。程子曰：「爲惡之人，未

嘗知有思，有思則爲善矣。然至於再則已審，三則私意起而反惑矣，故夫子譏之。」或

問：「程子之說。」曰：「天下之事，以義理斷之，則是非當否，再思而已審，以私意揣之，則利害得喪，萬變而無窮。

思至於再者，欲人之以義制事，而不汨於利害之私也。」

○又曰：「凡事初看尚未定，再察則已審矣，便用決斷始得。若更加之思焉，則私意起，而非義理之本然矣。」○

永嘉陳氏曰：「大凡應事，一思底已是，再思則親切，三思則計較起私意，反生將前箇真底失了。若夫爲學之道，則不厭思，只爲應事言之。」○愚案：季文子慮事

如此，可謂詳審，而宜無過舉矣。而宣公

篡立，文子乃不能討，反爲之使齊而納賂焉，豈非程子所謂私意起而反惑之驗與？

是以君子務窮理而貴果斷，不徒多思之爲

尚。輔氏曰：「不能窮理則無以審其是，不能果斷則無

以決其疑，如是而展轉思慮，則私意起而反惑也決矣。」

○陳氏曰：「理之明，則是非判，斷之果，則從違決。此又工夫最切處。」○愚謂：窮理是思時事，果斷是思後事。

○子曰：「甯武子邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」知，去聲。

甯武子，衛大夫，名俞。案《春秋傳》，武子仕衛，當文公、成公之時。文公有道，而武子無事可見，此其知之可及也。成公無道，至於失國，而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯爲者，而能卒保其身以濟其君，此其愚之不可及也。《語錄》曰：「甯武子當

文公有道之時，不得作爲，然他亦無事可見。至成公無道失國，若智巧之士，必且去深僻處隱避不肯出來。武子竭力其間，至誠懇惻，不避艱險，却能擺脫禍患，卒得兩全。非他能沉晦，何以致此。若比以智自免之士，武子却似箇愚底人，但其愚得來好。若使別人處之，縱免禍患，不失於此，則失於彼。」○又曰：「他人於邦無道之時，要正救者不能免患，要避患者又却偷安。若甯武子之愚，既能韜晦以免患，又自處不失其正，此所以爲不可及。」○又曰：「愚有兩般，有一般愚而冒昧向前底，少間

都做壞了事。如甯武子，雖他冒昧向前，不露圭角，只猝猝地做將去，然少間事又都不做壞了。」○問：「衛之無道，武子却不明進退之義，而乃周旋其間，不避艱險，如何？」曰：「武子九世公族，與國同休戚，却與尋常無干涉人不同。若無干涉，要去也得，住也得。若要時，須先去始得。到那艱險時節却要去，是甚道理！」程子曰：「邦無道能沉晦以免患，故曰不可及也。亦有不當愚者，比干是也。」《語錄》曰：「世間事做一律看不得。聖人不是要人皆學甯武子，但如甯武子亦自可爲法。然比干却是父族，微子既去之後，比干不容於不諫。諫而死，乃正人也。當武子之時，則爲武子，當比干之時，則爲比干，執一不得也。」○又曰：「若比干諫而死，看來似不會愚底人。然他於義却不當愚，只得如此處，又與武子不同。」

○子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」與，平聲。斐，

音匪。

此孔子周流四方，道不行而思歸之歎也。

吾黨小子，指門人之在魯者。狂簡，志大而略於事也。輔氏曰：「唯狂故簡，唯志大，故略於事。大凡學者易得有狂簡之病，非篤志爲己者不能免也，雖琴張、曾點，猶或墮於此失。」斐，文貌。《語錄》曰：「斐只是有文采。」成章，言其文理成就，有可觀者。《語錄》曰：「成章，是做成片段，有文理可觀。蓋他狂也是做得箇狂底人成，不是做得半上，①放掉了。②狷也是他做得這箇狷成，不是今日狷，明日又不狷也。如孝真箇是做得孝成，忠真箇是做得忠成。子貢之辯，子路之勇，都真箇做得成了。不是半上落下，今日做得，明日休也。」○輔氏曰：「成章，謂隨其所習而有首有尾，有條理，有文章可觀者。雖異端亦有成章而可觀者矣。此則指門人之性行而言也。」裁，割正也。《語錄》曰：「如物之不正，須裁割令正。」夫子初心，欲行其道於天下，至是而知其終不用也。

①

「半」，原誤作「一」，今據四庫書要本改。

②

「掉」，原誤作「棹」，今據四庫書要本改。

於是始欲成就後學，以傳道於來世。又不

得中行之士而思其次，以爲狂士志意高遠，猶或可與進於道也。但恐其過中失正，而或陷於異端耳，故欲歸而裁之也。

《語錄》曰：「如狂簡底人，不裁之則無所收檢，而流入於異端。蓋這般人，只管是要他身高，都不理會事，所以易入於異端。大率異端皆是遷世高尚底人，素隱行怪之人，其流弊爲佛老。且如孟之反不伐，是他自占便宜處，便是老氏所謂『不爲天下先』底意思。子桑户死，琴張弔其喪而歌，是不以生死芥蒂，便如釋氏。如此等人，雖是志意高遠，然非聖人有以裁正之，則一向狂去，更無收殺，便全不濟事了。」○輔氏曰：「志意高遠，即所謂志大也。過中失正，即其略於事者是也。大凡人之志意高遠，則勢利拘絆他不住，故或可與進於道。然溺於高遠，則又有脫略世故之敝，故過中失正，而或陷於異端，是以不可不有以裁制之，而使歸於中正也。」○蔡氏曰：「士不幸而狂懦，與其懦也，寧狂。蓋狂士志意高遠，資質粗勁，做事亦徹頭徹尾，文理成就可觀，尚可裁節，使歸中道。彼懦者巽懦怯弱，氣息奄奄，無一事可爲，亦無下手

脚裁截處。學者其深戒之。」

○子曰：「伯夷、叔齊不念舊惡，怨是用希。」

伯夷、叔齊，孤竹君之二子。孟子稱其「不立於惡人之朝，不與惡人言。與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。」其介如此，宜若無所容矣，然其所惡之人，能改即止，故人亦不甚怨之也。黃氏曰：「君子之於人，苟非大不平者，自不應有所怨。若以爲己怨用希，則是夷齊胸中常有憤憾之意，而亦何足以爲夷齊哉？故《集註》以人怨爲是。」○蔡氏曰：「夷齊不念舊惡，是以心中渾然以理爲主，略與不遷怒相似，蓋不是惡其人，只是惡其惡耳。若其人昨日爲善，今日爲惡，則惡之；若昨日爲惡，今日爲善，則好之而不惡矣，所以人亦怨之者希也。聖賢之心，皆是如此，但伯夷平日以清隘聞，故特明之。」○程子曰：「不念舊惡，此清者之量。」

《語錄》曰：「伯夷之清，他却是箇介僻底人，宜其惡惡直是惡之。然能不念舊惡，却是他清之好處。」又曰：

「二子之心，非夫子孰能知之？」

○子曰：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」醯，呼西反。

微生姓，高名，魯人素有直名者。醯，醋也。人來乞時，其家無有，故乞諸鄰家以與之。夫子言此，譏其曲意徇物，掠美市恩，不得爲直也。輔氏曰：「己所無有，不以實告，

乃乞諸鄰以與之，是爲曲意徇物。其與之也，不告以其所從得，是爲掠美市恩。大凡平心順理以應物則爲直，若有一豪計較作爲，則不得爲直。知乞醯以應人之求爲不直，則知所以爲直也。」○程子曰：「微生高所

枉雖小，害直爲大。」《語錄》曰：「醯，至易得之物，

尚委曲如此，若臨大事，如何？當有便道有，無便道無。才枉其小，便害其大，此皆不誠實也。」○輔氏曰：「人心非公則私，非天理即人欲，非自然即計較。有一豪計較，便非自然，便是私與人欲，才出此，便入彼，無間可容息也。故乞醯之事雖若微末，然迹其曲意徇物，掠美市恩，委曲計較，故程子以爲「所枉雖小，害直爲大」。」范氏曰：「是曰是，非曰非，有謂有，無謂無，曰

直。聖人觀人於其一介之取予，而千駟萬鍾從可知焉。故以微事斷之，所以教人不可不謹也。」《語錄》曰：「問：「范氏言「千駟萬鍾從可知焉」，莫是說以非義而予，必有非義而取否？」曰：「不是說如此予，必如此取。只看他小事尚如此，到處千駟萬鍾，亦只是這模樣。」○輔氏曰：「范氏釋直字之義尤明白，而又發聖人觀人即小以知大之說，所以教人謹微窒欲之意尤更精切。」

○子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」足，將樹反。

足，過也。《語錄》曰：「所謂足者，謂本當只如此，我却以爲未足而添足之，故謂之足。恭本當如此，而但如此則自是足了，乃不是足。凡制字如此類者，皆有兩意。」○輔氏曰：「既已滿足其分，而猶爲之不已，曰足。」程子曰：「左丘明，古之聞人也。」或問：「左丘明非傳《春秋》者邪？」曰：「未可知也。啖、趙、陸氏辨之於《纂例》詳矣。鄧著作名世考之氏姓書曰：「此人蓋左

丘姓而明名，傳《春秋》者乃左氏耳。」謝氏曰：「二者之可恥，有甚於穿窬也。左丘明恥之，

其所養可知矣。夫子自言「丘亦恥之」，蓋竊比老彭之意。又以深戒學者，使察乎此

而立心以直也。」輔氏曰：「巧言、令色、足恭，以取

人之悅，藏匿其心所怨，而外與之爲友，雖與穿窬之事不類，然其心陰巧譎詐，以取悅求媚，則有甚於穿窬之人

也。左丘明以是二者爲恥，則其平日之所養廣大正直之意可知已。夫子所謂德愈盛而心愈下，不自知其言之謙

者也。」○又曰：「學者於察字立字，不可不加工，不察則或不知二者之可恥，不卓然立起此心，則無緣會得直。」

○陳氏曰：「穿窬者之志，不過陰取貨財而止。若此二者，過諂以事人，匿怨而面交，其所包藏豈止於取貨財之

謂邪！故可恥有甚於穿窬也。」○愚謂：穿窬之人，暮夜爲盜而日間陽爲好人，中心不直者，何以異此。

○顏淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」盍，

音合。

盍，何不也。

子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。」衣，去聲。

衣服之也。裘，皮服。敝，壞也。憾，恨也。

顏淵曰：「願無伐善，無施勞。」

伐，誇也。善，謂有能。施，亦張大之意。

勞，謂有功，《易》曰「勞而不伐」是也。《語

錄》曰：「問：『善自其平生之所能言，勞以其一時之功勞

言？』曰：『亦是。勞是就事業上說。』或曰：『勞，

勞事也。勞事非己所欲，故亦不欲施之於

人。」亦通。愚謂：如前說，則於勞字爲順。如後說，

則於施字爲順。

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，

朋友信之，少者懷之。」

老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之

以恩。一說：安之，安我也；信之，信我

也；懷之，懷我也。亦通。黃氏曰：「前說是作

用，後說是效驗。後說固說得自然，前說亦未嘗不自然。

後說與「綏斯來，動斯和」意思相類，自是聖人地位，但前說却有仁心自然、物各付物，有天地發生氣象。況顏子、子路皆是就作用上說，故前說爲勝。」○程子曰：

「夫子安仁，顏淵不違仁，子路求仁。」《語錄》

曰：「問：『孔子安仁，固無可言。顏子不違仁，乃是已得之，故不違，便是克己復禮底事。子路方有與物共之志，故曰求仁。』」曰：「然。」○又曰：「他人於微小物事尚戀戀不肯舍，仲由能如此，其心廣大而不私己矣，非其意在於求仁乎？」○愚謂：仁本固有，而未免於求，猶與仁爲二也。不違，則身已居仁而常使之不相去耳。安仁則心即仁，仁即心矣。又曰：「子路、顏淵、孔子之志，皆與物共者也，但有小大之差爾。」《語錄》曰：「子路、顏淵、孔子言志，都是不私己，但有小大之異爾。子路只車馬衣裘之間，所志已狹。顏子將善與衆人公共，何伐之有？施諸己不願，亦勿施於人，何施勞之有？却已是煞展拓。然不若聖人，分明是天地氣象。」又曰：「子路勇於義者，觀其志，豈可以勢利拘之哉？亞於浴沂者也。顏子不自

私己，故無伐善；知同於人，故無施勞。其志可謂大矣，然未免出於有意也。至於夫子，則如天地之化工，付與萬物而已不勞焉，此聖人之所爲也。今夫羈勒以御馬而不以制牛，人皆知羈勒之作在乎人，而不知羈勒之生由於馬，聖人之化，亦猶是也。先觀二子之言，後觀聖人之言，分明天地氣象。凡看《論語》，非但欲理會文字，須要識得聖賢氣象。」《語錄》曰：「問：『曾點事煞高，子路只此一事，如何便解亞得他？』」曰：「子路是箇資質高底人，要不做底事，便不做。雖是做工夫處，羈，不如子貢、子夏之細密，然其資質却自甚高。若見得透，便不干事。」○又曰：「子路是不以外物累其心，方剝得外面一重羈皮子去。顏淵却又高一等，便是又剝得一重細底皮去，然猶在軀殼子裏。若聖人則超然與天地同體矣。」○問：「聖人之化，猶天地之化工付與萬物。」又曰：「羈勒以御馬，而不以制牛」，這箇只是天理，聖人順之而已。」曰：「這只是天理自合如此。如『老者安之』，是他

自帶得安之理來，「朋友信之」，是他自帶得信之理來；「少者懷之」，是他自帶得懷之理來。聖人爲之，初無形跡。季路、顏淵便先有自身了，方做去。如穿牛鼻，絡馬首，都是天理如此，恰以他生下便自帶得此理來。」○輔氏曰：「子路雖有曾點氣象，而其實亦有不同。曾點是知之事，子路是行之事。浴沂之知崇，共敝之行實。」○又曰：「子路從事上說，顏子從心上說，固自有淺深之不同。然二子皆有願云者，則是各有所對，得而言也，子路是對着箇有憾底在，顏子是對着箇矜伐底在。孔子則無所對也，理當然而已矣，此天地之事也。」○胡氏曰：「以氣象觀之，子路則發於意氣者也，顏子則循其性分者也，夫子則渾然天理者也。子路所以亞於浴沂者，以其胸次灑落，非勢利所得而拘使，無所滯礙，即曾皙之所至矣。聖人固不可企及，顏子地位亦高，誠能先於貨利之間思，子路之勇決而祛其吝嗇之心，則於求仁之方亦庶幾矣，未可以其粗厲而忽之也。」

○子曰：「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也。」

已矣乎者，恐其終不得見而嘆之也。內自

訟者，口不言而心自咎也。黃氏曰：「自訟而見於言，不若自責於心之爲深切也，非謂諱過而不敢言也。」○輔氏曰：「真有意於行者，口不言。真知其非者，心自咎。」人有過而能自知者鮮矣，知過而能內自訟者爲尤鮮。能內自訟，則其悔悟深切而能改必矣。輔氏曰：「口不言而心自咎者，最改過之機，蓋悔悟深切，則誠意所蓄根深力固。纔說出來，意思便消散了，況說與人，道我將改者乎？若此者，其不能改必矣。」夫子自恐終不得見而歎之，其警學者深矣。

○子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」焉，如字，屬上句。好，去聲。

十室，小邑也。忠信如聖人，生質之美者也。輔氏曰：「此言生質之美者固或有同乎聖人之忠信，非謂聖人之質全與衆人無異也。且夫子之言亦曰『必有忠信如丘者』耳，非謂事事皆如己也。」夫子生知而未嘗不好學，故言此以勉人。言美質易

得，至道難聞，學之至則可以爲聖人，不學則不免爲鄉人而已。可不勉哉？輔氏曰：

「美質易得，所稟然也。至道難聞，非學則莫至此也。此蓋夫子不以聖人自居，而勉人爲學之辭。」

雍也第六

凡二十九章。胡氏曰：「凡二十八章，舊以首句自爲一章，今以二章合之，而仍其元數，失於改也。又案下章子華使齊、原思爲宰，亦合爲一章，今考之雖皆聖人用財之事，然恐記者以類相從，未必一時之言也。前篇此類頗多，不應爲一章。篇首二章雖相承，亦與「賜也何如」相似，若析爲二章，不害其爲相通也。如此則當爲凡三十章。」篇內第十四章以前，大意與前篇同。胡氏曰：「此篇前有半與上篇大意同，而《八佾》論禮樂之事，亦與《爲政》篇末相接，大抵記聖人之言多以其類，而卷袞之分特以竹簡之編，既盡而止，其篇目則聊舉其首二字，以爲之別耳。」

子曰：「雍也可使南面。」

南面者，人君聽治之位。言仲弓寬洪簡重，有人君之度也。黃氏曰：「前篇之不佞，後章之居敬，但可見其簡重。觀前篇或人稱其爲仁，則可見其有寬洪之德。」○輔氏曰：「惟寬故洪，惟簡故重。寬則有容，故洪；簡則守要，故重。寬與簡，御衆臨下之道也，故有人君之度而可以南面。度，以德量言也。」○胡氏曰：「謂仲弓可以居君位者，當時小國諸侯，皆君也。」

仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」

子桑伯子，魯人，胡氏以爲「疑即莊周所稱子桑户」者是也。或問子桑伯子。曰：「莊子所稱子桑户與孟子反、子琴張爲友者，蓋老氏之流。」仲弓以夫子許己南面，故問伯子如何。輔氏曰：「仲弓簡默，務內不務外，其性行有與伯子略相似者，故仲弓因以爲問也。」可者，僅可而有所未盡之辭。輔氏曰：「非是斷然許之之辭。」簡者，不煩之謂。《語錄》曰：「煩是煩擾。」

仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可

乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」大，音泰。

言自處以敬，則中有主而自治嚴，如是而行簡以臨民，則事不煩而民不擾，所以爲可。輔氏曰：「中有主，則一。自治嚴，則收斂固。事不煩，則無鑿出之事。民不擾，則無不得所之民。」若先自處以簡，則中無主而自治疎矣，而所行又簡，豈不失之太簡，而無法度之可守乎？輔氏曰：「中無主，則二三。自治疎，則滲漏多。太簡，則率易。無法度之可守，則或不免於猖狂妄行矣。」《家語》記伯子不衣冠而處，夫子譏其欲同人道於牛馬。然則伯子蓋大簡者，而仲弓疑夫子之過許與？

子曰：「雍之言然。」

仲弓蓋未喻夫子可字之意，而其所言之理，有默契焉者，故夫子然之。輔氏曰：「伯子蓋亦知要者，但其所主守工夫則有未至也，故雖可取而未盡善。仲弓只添一敬字，說内外本末，便自曲盡。非

其平日踐履工夫之熟，何能然邪？然夫子所謂可者，已具此意了，仲弓雖未喻可是僅可而未盡之義，然其所言，正有合於夫子之意，故夫子以爲然也。」○程子曰：

「子桑伯子之簡，雖可取而未盡善，故夫子云可也。仲弓因言內主於敬而簡，則爲要直；①內存乎簡而簡，則爲疎略，可謂得其旨矣。」輔氏曰：「要、直二字，要看要字從知上說，直字從行上說。疎略，則謂於事理有所脫遺也。」又曰：

「居敬則心中無物，故所行自簡；居簡則先有心於簡，而多一簡字矣，故曰大簡。」輔氏曰：「中主於敬，則內欲不萌，外物不入，故心中無物而所行自簡。夫簡者，乃理之自然也。若先有心於簡，則是其心中先自多一簡字了，故曰大簡。」

○哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」好，去聲。

①「則」，原誤作「見」，今據四庫本改。

亡，與無同。

遷，移也。貳，復也。怒於甲者，不移於乙；過於前者，不復於後。《語錄》曰：「只是見得箇道理透，故怒於甲時，雖欲遷於乙，亦不可得而遷也。見得道理透，則既知有過，自不復然。如人錯喫烏喙，纔覺了，自不復喫。」顏子克己之功至於如此，《語錄》曰：「怒與過，皆自己上來。不遷不貳，皆自克己上來。如『無伐善，無施勞』，是他到處；『不遷怒，不貳過』，也是他到處。」○問：「不遷怒貳過，是顏子克己工夫到後方如此，却不是以此方爲克己工夫否？」曰：「夫子說時，也只從他克己效驗上說，但克己工夫未到時，也須照管，不成道我工夫未到那田地，而遷怒貳過只聽之邪？」○黃氏曰：「顏子不遷不貳，蓋其存養之深，省察之明，克治之力，持守之堅。故其未怒之初，鑑空衡平；既怒之後，冰消霧釋。方過之萌，瑕類莫逃；既知之後，根株悉拔。此其所以爲好學，而《集註》以爲克己之功也。」○輔氏曰：「顏子不遷不貳，乃終身學力之所就，固非一旦收其放心，便能如此，亦非是學者克己之事。故《集註》以爲，克己之功必其平日遇怒則克，不使

之流蕩於外，以過於物；遇過則克，不使之伏藏於內，以爲之根。怒不過物則久，久自然不遷過；蹙其根則久，久自然不貳。」可謂真好學矣。輔氏曰：「真字須子細看。」短命者，顏子三十二而卒也。既云「今也則亡」，又言「未聞好學者」，蓋深惜之，又以見真好學者之難得也。○程子曰：「顏子之怒，在物不在己，故不遷。有不善未嘗不知，知之未嘗復行，不貳過也。」《語錄》曰：「顏子自無怒，因物之可怒而怒之，又安得遷。」○又曰：「有不善未嘗不知，知之未嘗復行。直是顏子天資好，如至清之水，纖芥必見。」又曰：「喜怒在事，則理之當喜怒者也。不在血氣，則不遷。若舜之誅四凶也，可怒在彼，己何與焉。如鑑之照物，妍媸在彼，隨物應之而已，何遷之有？」輔氏曰：「聖人遇事之當喜者則喜，遇事之當怒者則怒，方其未與事接，則是心初無喜怒也。故若舜之誅四凶，可怒在彼，己何與焉？」又

如鑑之照物，因物賦形，何遷之有？」○胡氏曰：「既云怒在物而不在己，又云不在血氣則不遷，蓋不在己者，非謂其怒不怒也，乃因物之可怒而發也；不在血氣者，非謂怒於心而不形於色也，發於義理而不發於血氣也。」又曰：「如顏子地位，豈有不善。所謂不善，只是微有差失。才差失，便能知之，才知之，便更不萌作。」《語錄》曰：「萌作只是萌動。」

○輔氏曰：「顏子存得天理分數全了，明睿所照，文理密察，纔有微微差失，便自知之。既知之，自然存着不得，便自消融了，豈復至於萌作哉？便能知之者，是物格知至之事。更不萌作者，是意誠心正之事。」○蔡氏曰：「不遷怒，朱子謂『怒於甲者不移於乙』，程子謂『在物不在己』，不貳過，朱子謂『過於前者不復於後』，程子謂『只是微有差失，便能知之，纔知之，便更不萌作』，若不同矣。然程子是就怒初發、念初萌而直言之也，朱子就是就怒已發、念已萌而橫言之也。其理則一，必兼之，方盡其義。」張子曰：「慊於己者，不使萌於再。」《語錄》曰：「慊於己，只是略有些子不足於心便自知之，即隨手消除，更不復萌作。」○輔氏曰：「正說着顏子地

位若聖人分上，則又使不着使字也。」或曰：「《詩》、

《書》、六藝，七十子非不習而通也，而夫子獨稱顏子爲好學。顏子之所好，果何學歟？」程子曰：「學以至乎聖人之道也。」

「學之道奈何？」曰：「天地儲精，《語錄》曰：

「儲，儲蓄。精，精氣。精氣流過，若生物時攔定。」○又曰：「天地儲蓄得二氣之精聚，故能生出人物。」得五

行之秀者爲人，《語錄》曰：「只說五行而不言陰陽

者，蓋做這人須是五行方做得成，然陰陽便在五行中。」

其本也真而靜。《文集》曰：「真、靜兩字亦自不同，

真則指本體而言，靜則但言其初未感物時耳。」○《語錄》

曰：「本是本體，真是不雜人偽。」其未發也五性具

焉，曰仁、義、禮、智、信。《語錄》曰：「五性便是

真，未發便是靜時，只是疊說。」形既生矣，外物觸

其形而動於中矣。輔氏曰：「緣人是箇活物，故外

物觸之而動。動靜者，闔闢之機。上既言其本靜，故於

此復動也。」其中動而七情出焉，曰喜、怒、哀、

懼、愛、惡、欲。輔氏曰：「古所謂七情：喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲也。今程子以懼字易樂字，蓋嫌喜樂二者相似，而不及於懼也。其義精矣。」○陳氏曰：「喜、愛、欲三字有淺深，喜方見於顏色，愛則心中好之，然未有取之之意，欲則貪意直注於彼，必欲挈將來矣。」情既熾而益蕩，其性鑿矣。《語錄》曰：「性固不可鑿，但人不循此理，任意妄作，去傷了他耳。鑿，與孟子所謂『鑿』一般。」故覺者約其情使合於中，正其心，養其性而已。《語錄》曰：「覺者約其情，使合於中。正其心，養其性，方是大綱說。」○輔氏曰：「覺是心之靈，故能約其情而使之合乎中。」然必先明諸心，知所往，然後力行以求至焉。《語錄》曰：「這一般緊要處只在先明諸心上。蓋先明諸心了，方知得聖之可學，有下手處，方就這裏做工夫。若不就此，如何地做？」○又曰：「明諸心、知所往，窮理之事也。力行求至，踐履之事也。窮理非是專要明在外之理，如何而為孝弟，如何而為忠信，推此類通之，求處至當，即窮理之事也。」若顏子之非禮勿視、聽、言、動，不遷

怒貳過者，則其好之篤而學之得其道也。然其未至於聖人者，守之也，非化之也。假之以年，則不日而化矣。《語錄》曰：「聖人無怒，何待於不遷？聖人無過，何有於不貳？所以不遷不貳，猶有意存焉，與『願無伐善，無施勞』之意同。猶今人所謂願得不如此，是固嘗如此，而今且得其不如此也。此所謂『守之，非化之也。』」○又曰：「聖人則都無這箇，顏子則疑於遷貳與不遷貳之間。」○輔氏曰：「學未至於聖人者，雖見道明、用心剛，然必有所存，斯不亡；必有所理，斯不亂。持守之功一息或廢，則其理便間斷矣。惟至於聖，則氣質消盡，渾是義理，無處不有，無時不然。此大而化之之事也。顏子未達聖人一間耳，故假之以年，則不日而化也必矣。」今人乃謂聖本生知，非學可至，而所以為學者，不過記誦文辭之間，其亦異乎顏子之學矣。」

○子華使於齊，冉子為其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。使，為，並去聲。

子華，公西赤也。使爲孔子使也。輔氏曰：

「或使於他邑，或使於外國，不可知也。大夫無私交，此未必爲大夫時事。又孔子將之楚，先之以子路，申之以冉有，皆使之類也。又如蘧伯玉使人於孔子，大夫雖無私交，若此類，則無害也。」釜，六斗四升。庾，十

六斗。秉，十六斛。愚案：《左傳》晏子云：「齊舊四量：豆、區、釜、鍾。四升爲豆，各自其四以登於釜。」杜

註云：「四豆爲區，區斗六升，四區爲釜，釜六斗四升是也。」又案：《聘禮記》云：「十斗曰斛，十六斗曰簋，十簋曰秉。」鄭註云：「秉十六斛。」今江淮之間，量名有爲簋者。今文「簋」爲「逾」，是庾、逾、簋，其數同也。

子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」衣，去聲。

乘肥馬、衣輕裘，言其富也。急，窮迫也。

周者，補不足。繼者，續有餘。

原思爲之宰，與之粟九百，辭。

原思，孔子弟子，名憲。魯人。孔子爲魯司

寇時，以思爲宰。愚謂：魯司寇，大夫也，必有采

邑，故以思爲采邑之宰。粟，宰之祿也。九百不

言其量，不可考。輔氏曰：「量謂五量：龠、合、升、斗、斛也。但此言九百而已，不可考知其爲斗爲斛也。」

子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」

毋，禁止辭。五家爲鄰，二十五家爲里，萬

二千五百家爲鄉，五百家爲黨。言常祿不

當辭，有餘自可推之以周貧乏，蓋鄰、里、

鄉、黨有相周之義。輔氏曰：「先王制爲井田之

法，使鄉田同井，出人相友，守望相助，疾病相扶持，則鄰

里鄉黨有貧乏者，於義固當相周也。」○程子曰：

「夫子之使子華，子華之爲夫子使，義也。

而冉子乃爲之請，聖人寬容，不欲直拒人。

故與之少，所以示不當與也。請益而與之

亦少，所以示不當益也。求未達而自與之

多，則已過矣，故夫子非之。蓋赤苟至乏，

則夫子必自周之，不待請矣。原思爲宰，

則有常祿。思辭其多，故又教以分諸鄰里

之貧者，蓋亦莫非義也。」輔氏曰：「聖人能通天下之志，而於物無遺照，故雖不徇人之情，以拂吾之理，然亦不行吾之義，而不察人之情。使赤誠有所乏，則夫子自當知之而自有以處之矣，又何待求之請哉！」張子曰：「於斯二者，可見聖人之用財矣。」《語錄》曰：「這是見得聖人於小處也區處得恁地盡，這便是一以貫之處，聖人做事都着地頭。」○黃氏曰：「冉子之與粟，不害其爲惠。原思之辭粟，不害其爲廉。自常人觀之，皆善行也。聖人處事，如化工生物，洪纖高下，各適其宜，又豈但可見其用財而已哉！」

○子謂仲弓曰：「犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」犁，利之反。騂，息營反。舍，上聲。

犁，雜文。騂，赤色。周人尚赤，牲用騂。

角，角周正，中犧牲也。永嘉陳氏曰：「以其角中

程度也。祭天地之牛，角繭栗。宗廟之牛，角握。社稷

之牛，角尺。」用，用以祭也。山川，山川之神

也。言人雖不用，神必不舍也。輔氏曰：「犁

牛雜文，雖不堪作犧牲，然其所生之子，其色則騂，其角則正，則必將取以爲犧牲用矣。固不可以其母之犁而廢其子之騂也。『雖欲勿用』，人之私意也。『山川其舍諸』，理之所不容廢也。仲弓父賤而行惡，故夫子以此譬之。胡氏曰：「父賤而行惡，本疏文。《家語》亦言其生於不肖之父也。」言父之惡，不能廢其子之善，如仲弓之賢，自當見用於世也。然此論仲弓云爾，非與仲弓言也。《文集》曰：「如子謂顏淵『未見其止』，亦非與顏淵言也。」○范氏曰：「以瞽叟爲父而有舜，以鯀爲父而有禹。古之聖賢，不係於世類，尚矣。子能改父之過，變惡以爲美，則可謂孝矣。」胡氏曰：「范氏之說，可以勉人爲子，故有取焉。」

○子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

三月，言其久。《語錄》曰：「三月，只是言久爾，非謂三月後必違也。」○愚謂：三月，姑借以言其久，日月，亦

借以言其暫。仁者，心之德。心不違仁者，無私欲而有其德也。或問：「仁，人心也，則心與仁宜一矣。而又曰『心不違仁』，則心之與仁又若二物。」曰：「孟子之言，非以仁訓心也，蓋以仁爲心之德也，人有是心，則有是德矣。然私欲亂之，則或有是心，而不能有是德，此衆人之心，所以每至於違仁也。克己復禮，私欲不萌，則即是心而是德存焉，此顏子之心，所以不違於仁也。故所謂違仁者，非有兩物而相去也，所謂不違者，非有兩物而相依也。深體而默識於言意之表，則庶乎其得之矣。」○《語錄》曰：「仁與心本是一物。被私欲一隔，仁便違去，却爲二物。若私欲既無，則心與仁便不相違，合成一物。心猶鏡，仁猶鏡之明。鏡本來明，被塵垢一蔽，遂不明。若塵垢去，則鏡明矣。」日月至焉者，或日一至焉，或月一至焉，能造其域而不能久也。《語錄》曰：「日至，是一日一次至此，月至，是一月一次至此，言其疎也。閑時都思量別處。」○真氏曰：「詳《集註》之意，謂自顏子之外，其餘門弟子，①有一日全不違仁，有一月全不違仁者。《語錄》以爲或一日中一次不違仁，一月中一次不違仁。二說不同，當以《集

註爲正。」○程子曰：「三月，天道小變之節，言其久也，過此則聖人矣。不違仁，只是無纖豪私欲。少有私欲，便是不仁。」輔氏曰：「二氣分爲四時，三月而一變，故三月爲天道小變之節。」尹氏曰：「此顏子於聖人，未達一間者也，若聖人則渾然無間斷矣。」輔氏曰：「間，隙也。三月之後，少有違仁處，便間隙也。」○永嘉陳氏曰：「顏子不違復，才有間斷處，依舊又接續了。若聖人則自生至死，滿腔子都是仁，無少間斷。顏子所以未達一間者，正以此耳。」張子曰：「始學之要，當知『三月不違』與『日月至焉』內外賓主之辨。使心意勉強循循而不能已，過此幾非在我者。」或問：「內外賓主。」曰：「不違仁者，仁在內而我爲主也；日月至者，仁在外而我爲客也。誠知此辨，則其不安於客而求爲主於內必矣，故曰『使心意勉強循循而不能已』也。其曰『過此幾非在我者』，則豈以爲用功至此

①「其」，原誤作「自」，據四庫本改。

而極矣，過此以往，則必德盛仁熟而自至，而非吾力之所能與也。」○《語錄》曰：「仁猶屋，心猶我，常在屋中則為主，出入不常則爲客也。」三月不違者，心常在內，雖間或有出時，然終是在外不穩便，纔出即便入，蓋心安於內，所以爲主。「日月至焉」者，心常在外，雖間或有人時，然終是在內不安，纔入即便出，蓋心安於外，所以爲賓。」○又曰：「不違仁」者，仁在內而爲主，然其未熟，亦有時而出於外。「日月至焉」者，仁在外而爲賓，雖有時入於內，而不能久也。」○又曰：「那客亦是主人，只以其多在外，故謂之客。」○又曰：「學者只要勉勉循循而不能已，纔能如此，便後面雖不用大段著力，也自做去。如推箇輪車相似，纔推得轉了，他便滔滔自去。」○又曰：「不能已，是爲了又爲，爲得好後，只管爲，如「欲罷不能」相似。過此，則自家着力不得，待他自長進去，如水漲船行，更無着力處。」○又曰：「前頭事皆不由我，我也不知前面之分寸，我也不知前面之淺深，只理會這裏工夫，使外內賓主之辨常要分曉，使心意勉勉循循不已。只如此而已。」○黃氏曰：「內外賓主之語，《語錄》有數條，大略以屋爲喻，而在內者爲主，在外者爲賓。然有二說：其一以仁爲屋，而以心之出入爲賓主，其一以軀殼爲屋，而以

仁之存亡爲賓主。以文義言，則前說勝；以義理言，則後說勝。以文義言，則心自是心，仁自是仁；以義理言，則心即仁也，仁即心也。前說因孔子所言而爲文，後說則言心在便爲仁，不在便爲不仁，其旨尤切當。兩存而並觀之。」○陳氏曰：「如內外賓主之辨，初學便當知此。然天理人欲相爲勝負之幾，最未易判也。若到天理決然常在內而爲主，人欲決然不隨之追逐於外而爲賓，非真知而足目俱到者，不能到此田地。則主勢日伸，賓勢日屈，其進進自不能止。過此，方如車輪運轉不停，非是放下全不用力，前頭限量不由我，非吾力所能料，雖欲輟不用力，而力自不能輟矣，此即日進無疆地位也。然此等皆學者所未到之處，非可以臆度想像，而識須臨境，而後知味也。」○胡氏曰：「勉勉者，用力而不已也。循循者，謹守而不變也。二者，學者晞顏之方也。」○永嘉陳氏曰：「先儒提出此旨，正欲學者捫心猛省，若是爲客乍人復出，則爲無家之人，將來必大可哀。」

○季康子問：「仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有？」曰：「賜也，可使從政也與？」曰：「賜也達，於從政乎何有？」

曰：「求也，可使從政也與？」曰：「求也藝，於從政乎何有？」與，平聲。

從政，謂爲大夫。胡氏曰：「由、求仕於季氏久矣，

若爲家臣，豈至此方問其不可邪？以冉子退朝而夫

子有政與事之辨參之，知其謂爲大夫也必矣。」果，有

決斷。達，通事理。藝，多才能。輔氏曰：「子

路資稟剛勇，故能有決斷。子貢知識高明，故通達事理。

冉求雖進道不力，然在政事之科，故多才能。」○程子

曰：「季康子問三子之才可以從政乎？夫

子答以各有所長。非惟三子，人各有所

長。能取其長，皆可用也。」黃氏曰：「程子言人

各有所長，意則大矣。然如三子之果、達、藝而可以從

政，則恐亦非凡人可能也。」○輔氏曰：「聖人於天下無

棄才，無遺善，聖人不作，天下人才有多少用不盡處。」

○季氏使閔子騫爲費宰。閔子騫曰：「善爲

我辭焉。如有復我者，則吾必在汶上矣。」費，

音祕。爲，去聲。汶，音問。

閔子騫，孔子弟子，名損。魯人。費，季氏

邑。汶，水名，在齊南魯北境上。閔子不欲臣季氏，令使者善爲己辭。言若再來召我，則當去之齊。輔氏曰：「閔子心雖不欲臣季氏，而不遽形於言，姑令使者善爲己辭焉，此與人爲善之意也。又言若再來召我，則當去之齊，以示其必不從之意。其與人處已，兩盡其道如此。」○程子曰：「仲尼之門，能不仕大夫之家者，閔子、曾子數人而已。」謝氏曰：「學者能少知內外之分，皆可以樂道而忘人之勢。況閔子得聖人爲之依歸，彼其視季氏不義之富貴，不啻犬彘。又從而臣之，豈其心哉？在聖人則有不然者，蓋居亂邦，見惡人，在聖人則可；自聖人以下，剛則必取禍，柔則必取辱。閔子豈不能早見而豫待之乎？如由也不得其死，求也爲季氏附益，夫豈其本心哉？蓋既無先見之知，又無克亂之才故也。然則閔子其賢乎？」《語錄》曰：「謝氏說得麤，亦可以

警那懦底人。若常常記得這樣在心，不至倒了。今倒了底却多。」○輔氏曰：「謝氏說由、求之事，曰『是豈其本心哉』，却說得好。『剛者必取禍』，謂子路；『柔者必取辱』，謂冉求。聖人道全德備，應用無窮，其於先見之知，克亂之才，蓋兼有之，故於天下無不可爲之時，亦無不可爲之事。若未至於聖人，而欲早見豫待以擬方來之變，則於輻輳紛沓之際，未有不失其本心者。此閔子所以爲賢也。」

○伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」夫，音扶。

伯牛，孔子弟子，姓冉，名耕。魯人。有疾，先儒以爲癩也。或問：「伯牛之癩。」曰：「以《淮南子》而言耳，其信否不可知。」牖，南牖也。禮：病者居北牖下。君視之，則遷於南牖下，使君得以南面視己。黃氏曰：「北牖見《儀禮記》。若《喪大記》則云『北牖西南隅』。既謂之奧，則北面不當有牖。當攷。」○翁氏曰：「此說見《鄉黨》疏文。案：寢廟

制無北牖，然北方有少牖，謂之扉，因天光漏入而得屋漏之名，恐北牖指此也。室西南隅曰奧，奧南有牖。」時伯牛家以此禮尊孔子，孔子不敢當，故不入其室，而自牖執其手，蓋與之永訣也。輔氏曰：「不入其室，以避過奉之禮義也。自牖執其手，以致永訣之意，仁也。此聖人從容中禮處。」命，謂天命。或問命。曰：「有生之初，氣質之稟，蓋有一定而不可易者，孟子所謂『莫之致而至者』也。」○《語錄》曰：「命之正者出於理，命之變者出於氣質，要之皆天所付予。但當自盡其道，則所值之命皆正命也。」○又曰：「問：『此命是天理本然之命否？』曰：『此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤，皆稟之氣而不可移易者。』言此人不應有此疾，而今乃有之，是乃天之所命也。然則非其不能謹疾而有以致之，亦可見矣。輔氏曰：『伯牛非有致疾之道有以致疾，則非正命矣，伯牛非其不能謹疾而有以致之，故夫子嘆其『命矣夫』。然天既與之以是德，而復使之有是疾，則於栽培之理蓋亦不得其常者矣。』○胡氏曰：『夫子於顏、冉之死，

皆以命言，然則雖斯人不應有斯疾，其死也亦謂之考終命也歟！」○侯氏曰：「伯牛以德行稱，亞於顏、閔。故其將死也，孔子尤痛惜之。」侯氏，名仲良，河東人。○輔氏曰：「侯氏深見聖人愛惜人才而切於傳道之心，其至誠惻怛，有不能自己者。」

○子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」「食，音嗣。樂，音洛。」

簞，竹器。食，飯也。瓢，瓠也。顏子之貧如此，而處之泰然，不以害其樂，故夫子再言「賢哉回也」以深嘆美之。○程子曰：「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。」《語錄》曰：「顏子胸中自有樂，故雖貧窶之中，而亦不以累其心，不是將那『不以貧窶累其心』底做樂。」又曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。」《語錄》曰：「其字是元有此樂。」又

曰：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事？」《語錄》曰：「問：『尋孔、顏所樂處，蓋他自有其樂，然求之亦甚難。』曰：『先賢到樂處，已自成就向上去了，非初學所能求。況今之師，非濂溪之師，所謂友者，非二程之友，所以說此事却似莽廣，不如且就聖賢着實用工處求。如克己復禮，致謹於視聽言動之間，久久自會純熟，充達向上去。』」○又曰：「要尋樂處，只是自去尋，尋到那極苦澀處，這便是好消息來，尋到那意思不好處，這便是樂底意來，却無不做工夫，自然樂底道理。而今做工夫，只是平常恁地理會，不要把做差異了去做。」愚案：程子之言，引而不發，蓋欲學者深思而自得之。今亦不敢妄爲之說，學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣。輔氏曰：「博文者，致知格物之事。約禮者，克己復禮之事。聖人教人，唯此二者。誠能從事於此，使知與行互相發，所造日深，其味日永，雖欲已之，自不能已，而求之至於才力竭盡，則庶乎有以得之矣。此指示學者自

得之路，而使之循序以進，皆有可據之實也。」○真氏曰：「《集註》所引程子三說，皆不說出顏子之樂是如何樂，其未却令學者於博文約禮上用功。博文約禮，亦有何樂？似若有所隱而不以告人者。其實無所隱而告人之深也。博文者，言以天下之理無不窮究，而用功之廣也。約禮者，言以禮檢束其身，而用功之要也。內外精粗二者並進，則此身皆與爲一，從容游泳於天理之中，雖簞瓢陋巷，不知其爲貧，萬鍾九鼎，不知其爲富，此乃顏子之樂也。程子全然不露，只使人自思而得之。朱子又恐人無下手處，特說出博文約禮四字，令學者從此用力，真積力久，自然有得，至於欲罷不能之地，則顏子之樂可以庶幾矣。」○又曰：「欲罷不能者，言人之於學，若能實用其工，則自然見得。循理則樂，不循理則不樂。由乎禮則安，不由乎禮則危。不待父兄師友之檢約，自然欲止而不能，此方是真有所得也。」

○冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」說，音悅。女，音汝。

力不足者，欲進而不能。畫者，能進而不能。

欲。輔氏曰：「欲進而不能者，心欲進而力有所不及也。能進而不欲者，力能進而心有所不肯也。」謂之畫者，如畫地以自限也。輔氏曰：「畫地以自限，自不踰耳，非力有所不能踰也。」○愚謂：畫則先有不敢當之意，如畫地自限，非有險阻不可進，而不前也。○胡氏曰：「夫子稱顏回不改其樂，冉求聞之，故有是言。然使求悅夫子之道，誠如口之說芻豢，則必將盡力求之，何患力之不足哉？畫而不進，則日退而已矣，此冉求之所以局於藝也。」輔氏曰：「道若大路，人病不求。使其說聖人之道，誠如口之說芻豢，則將盡心竭力以求之。仁與道，豈遠乎哉？固不患力之不足也，畫而不進，此所以日退而局於藝焉耳矣。」

○子謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」女，音汝。

儒，學者之稱。輔氏曰：「此所謂學，亦專言之學也。

若《周官》『儒以道得民』，則學之已成者也。然凡有意於學，亦可謂之儒，故但以儒爲學者之稱，此所以有君子小

人之辨。」程子曰：「君子儒爲己，小人儒爲人。」《語錄》曰：「若不就爲己分上做工夫，只要說得去以此欺人，便是小人儒。」○謝氏曰：「君子小人之分，義與利之間而已。然所謂利者，豈必殖貨財之謂？以私滅公，適己自便，凡可以害天理者皆利也。子夏文學雖有餘，然意其遠者大者或昧焉，故夫子語之以此。」輔氏曰：「謝氏極言爲利之害，可以警學者用心之微。蓋凡人日用之間發心措慮，未嘗不在利上，如所謂以私滅公，適己自便者皆是。學者能謹察而明辨之，則於檢身之際自不至於滲漏矣。」○又曰：「子夏資質純固，但欠遠大之見，而有近小之蔽，恐或溺於私與利也，故以是告之。然此必子夏始見時事，至其言「切問近思，仁在其中」之說，「聖人」之道「有始有卒」之說，則必不至此矣。」

○子游爲武城宰。子曰：「女得人焉爾乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑。非公事，未嘗至於偃之室也。」女，音汝。澹，徒甘反。

武城，魯下邑。胡氏曰：「言魯下邑，非大夫之采邑也。」澹臺，姓。滅明，名。字子羽。徑，路之小而捷者。公事，如飲、射、讀法之類。或問：「公事者何事？」曰：「以士民之分言之，則凡飲酒讀法而群至乎有司者，公事也。以邑宰之知己而訪問焉，則凡一邑之間，利病休戚之所同，而當以告于有司者，亦公事也。」○胡氏曰：「飲，謂鄉飲。《周禮》：鄉大夫賓賢能，飲國中賢者，能者，州長習射，黨正蜡祭，皆行鄉飲酒禮。射，謂鄉射。《周禮》：鄉大夫以五物詢衆庶，州長春秋以禮會民，皆行鄉射禮。讀法，則州長於正月之吉，黨正於四時孟月吉日，族師於月占，閭胥於既比，皆行讀法禮。以是知爲邑宰者亦然也，其他則凡涉乎公家者皆是也。」不由徑，則動必以正，而無見小欲速之意可知。非公事不見邑宰，則其有以自守，而無枉己徇人之私可見矣。胡氏曰：「言其動必以正，則非但於行路而已，言其有以自守，則非但不私謁而已，故又以可知可見。總言之，因小以明大，因兩端以見其全體也。」○楊氏曰：「爲政以

人才爲先，故孔子以得人爲問。如滅明者，觀其二事之小，而其正大之情可見矣。後世有不由徑者，人必以爲迂；不至其室，人必以爲簡。非孔氏之徒，其孰能知而取之。」《語錄》曰：「問：『爲政以人才爲先，如子游爲武城宰，縱得人，將焉用之？』」曰：「古者士人爲吏，更爲政，而得人講論，此亦爲政之助。」○問：「觀其二事之小，而正大之情可見。」曰：「看這氣象，便不恁地狼碎。」問：「非獨見滅明如此，亦見得子游胸懷也恁地開廣，故取得這般人。」曰：「子游意思高遠，識得大體。」愚謂：持身以滅明爲法，則無苟賤之羞；取人以子游爲法，則無邪媚之惑。輔氏曰：「持身者，不以苟賤爲羞，則捨己徇欲，無所不至。取人者，苟爲邪媚所惑，則賢否短長，皆不復能有所辨矣。」

○子曰：「孟之反不伐，奔而殿。將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」殿，去聲。

孟之反，魯大夫，名側。胡氏曰：「反即莊周所稱孟子反者是也。」或問：「孟之反。」曰：

「莊子所謂孟子反，蓋聞老氏懦弱謙下之風而悅之者也。」伐，誇功也。奔，敗走也。軍後曰殿。策，鞭也。戰敗而還，以後爲功。反奔而殿，故以此言自揜其功也。《語錄》曰：「軍敗以殿爲功。殿於後，則人皆屬目其歸。他若不恁地說，便是自承當了這箇殿後之功。」事在哀公十一年。

○謝氏曰：「人能操無欲上人之心，則人欲日消，天理日明，而凡可以矜己誇人者，皆無足道矣。然不知學者欲上人之心無時而忘也，若孟之反，可以爲法矣。」《語錄》曰：「欲上人之心，便是私欲。聖人四方八面提起向人說，只要去得私欲。孟之反其他事不可知，只此一事，便可爲法也。」

○子曰：「不有祝鮀之佞而有宋朝之美，難乎免於今之世矣！」鮀，徒河反。

祝，宗廟之官。鮀，衛大夫，字子魚，有口才。朝，宋公子，有美色。言衰世好諛悅

色，非此難免，蓋傷之也。

○子曰：「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」

言人不能出不由戶，何故乃不由此道邪？

怪而歎之之辭。輔氏曰：「道者，人所共由之路也。

出必由戶，行必由道，宜也。而一然一否何哉？夫子怪

而歎之，而人亦可以自反矣。」○又曰：「前章是傷而歎之

之辭，此章是怪而歎之之辭，以類記之也。」○洪氏

曰：「人知出必由戶，而不知行必由道。非

道遠人，人自遠爾。」輔氏曰：「此說尤可以警悟學

者。道即在人，行之則是，但人自遠之而不肯踐行耳。

道無遠人之理，人有遠道之私。」

○子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬

彬，然後君子。」

野，野人，言鄙略也。史，掌文書，多聞習

事，而誠或不足也。輔氏曰：「史，如《周官》大史、

小史之屬。太史掌邦之六典，小史掌邦國之志，所謂多

聞也。大史、小史皆掌喪祭、賓客、會同、朝覲、軍旅之

事，所謂習事也。先王盛時，雖多聞習事，而誠實固無不

足者。世衰道微，習於外者多遺其內，故多聞習事之史，

或有誠實不足者。下一或字，其義備矣。」彬彬，猶班

班，物相雜而適均之貌。言學者當損有

餘，補不足，至於成德，則不期然而然矣。

輔氏曰：「質勝文則野，則質有餘而文不足。文勝質則

史，則文有餘而質不足。學者能於其不足者補之，於其

有餘者損之，至於成德，則文質班班然相雜而適相稱，有

不期然而然者，夫然後可以謂之君子。」○楊氏曰：

「文質不可以相勝。然質之勝文，猶之甘

可以受和，白可以受采也。文勝而至於滅

質，則其本亡矣。雖有文，將安施乎？然

則與其史也，寧野。」輔氏曰：「文質不可以相勝，

一定之理也。文質彬彬，盡善之道也。與其史也，寧野，

彼勝於此之辭也。凡物必先有質，而後有文，則質乃文

之本也。文勝而至於滅質，則其本亡矣。如續畫之事，

使無素地，則五采何所施乎？與其史也，寧野，野近本

而史徇末故也。」○愚謂：楊氏之說雖非本章之正義，亦

足以明二者之輕重。

○子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」

程子曰：「生理本直。罔，不直也，而亦生者，幸而免爾。」或問：「程子之說。」曰：「上生字爲始生之生，下生字爲生存之生，雖若不同，而義實相足。蓋曰天之生是人也，實理自然，初無委曲，彼乃不能順是，而猶能保其生焉，是其免特幸而已爾。」○《語錄》曰：「生理本直，不待人去循之而後得名，若至大至剛，以直之直，亦氣之本然，不待人以直養之而後得此名也。」○又曰：「生理本直，順理而行，便是合得生；若不直，便是不合得生，特幸而免於死耳。」問：「如何是生理本直？」曰：「如父子，便本有親；君臣，便本有義。」○又曰：「只玩味生理本直四字，便自有味。如見孺子入井，便有怵惕之心，只便是直。纔有內交要譽之意，便曲了。」○又曰：「人之生，元來都是直理。罔，便是都背了直理。當仁而不仁，當義而不義，皆是背了直理。既如此，合是死。若不死時，便是幸而免。」○又曰：「天地生生之理，不直則是枉天理，宜自天折也；而亦得生，是幸而免耳。如木方生，被人折了，便不直，多應是死。到得不死，幸然如此。」○陳氏曰：「只是秉彝中許多道理，本甚坦直，

何嘗有一豪迂折。」

○子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」好，去聲。樂，音洛。

尹氏曰：「知之者，知者此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也。」○張敬夫曰：「譬之五穀，知者知其可食者也，好者食而嗜之者也，樂者嗜之而飽者也。知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者，所以自強而不息者與？」輔氏曰：「尹氏之說，即張氏之說也。食而知其味，故嗜之，嗜即所謂好也。然其未至於樂者，則雖嗜之，而未能得飽滿壓足，蓋猶有嗜好之意焉。至於樂，則飽滿壓足，自得於心，有不可以語人者矣。張氏以人之食五穀爲喻，其曉人尤更明切，故具載之。然則知而不能好，未能知其味也。好之而未樂，未能與之爲一也。纔到樂處，則無息無一。學者苟未至於樂，則當益鞭其後，自強不息以求之，必期至於自得而樂之地，則自不能已耳。」

○子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」以上之上，上聲。語，去聲。

語，告也。言教人者，當隨其高下而告語之，則其言易人而無躐等之弊也。○張敬夫曰：「聖人之道，精粗雖無二致，但其施教，則必因其材而篤焉。蓋中人以下之質，驟而語之大高，非惟不能以入，且將妄意躐等，而有不切於身之弊，亦終於下而已矣。故就其所及而語之，是乃所以使之切問近思，而漸進於高遠也。」真氏曰：「張氏說至精密。道德性命者，理之精也。事親事長，洒掃應對之屬，事之粗也。然道德性命只在事親事長之中，苟能盡其事親事長之道，則道德性命不外乎此矣。但中人以下之資質，若驟然告之以道德性命，彼將何所從入想像臆度？反所以害道。不若且從分明易知處告之，如事親事長洒掃應對之屬，皆人所易知也。如此則可以循序而用力，不期而至於高遠之地，此聖門教人之要法也。」○又曰：「切問，謂以切己之事問於人也。近思，謂

不馳心高遠，就其切近者而思之也。外焉問於人，內焉思於心，皆先其切近者，則一語有一語之益，一事有一事之功，不比汎然馳騖於外，而初無補於身心也。」

○樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」知，遠，皆去聲。

民，亦人也。獲，謂得也。專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也。或問此一節。曰：「人道之所宜，近而易知也，非達於事理，則必忽而不務，而反務其所不當務者矣。鬼神之理，幽而難測也，非達於事理，則其昧者必至於慢，惑者必至於瀆矣。誠能專其力於人道所宜而易知者，而不昧不惑於鬼神之難測者，則是所謂知也。」○《語錄》曰：「常人之所謂知，多求知人所不知，聖人之所謂知，只知其所當知而已。自常人觀之，若不足以爲知。若果能專用力於人道之宜，而不惑於鬼神之不可知，却真箇是知。」○又曰：「人道之宜，如孝與弟之類。」先其事之所難，而後其效之所得，仁者之心也。

或問此一節。曰：「爲是事者，必有效，是亦天理之自然也。然或先計其效，而後爲其事，則其事雖公，而意則私，雖有成功，亦利仁之事而已。若仁者，則先爲其事而不計其效，知循天理之自然，而無欲利之私心也。」○《語錄》曰：「事，便是就事上說；心，便是就裏面說。務民之義，敬鬼神而遠之，這是事。先難後獲，這是仁者處心如此。事也是心裏做出來，但心是較近裏說。如一間屋相似，說心底是那房裏，說事底是那廳上。」○蔡氏曰：「知者以事言，仁者以心言。蓋務民義、敬鬼神，是就事上說。先難後獲，是就心上說。仁字較近裏，知字較近外。」此必因樊遲之失而告之。○程子曰：「人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」輔氏曰：「凡人之信鬼神者，皆其知不足以知其理，故惑於其所不知而信之耳。而不信者，又直以爲無是理而不信，故慢易之心生焉。能敬，則知人與鬼神二而一之不可數；能遠，則知人與鬼神一而二之不可褻。是可謂之知乎！」又曰：「先難，克己也。以所難爲先，而不計所獲，仁也。」《語錄》曰：「問：『既曰仁者，則安得有己私而更須

克己耶？恐仁者二字非指仁人而言，其語脉猶曰所謂仁云者，必先難後獲，乃可謂之仁。」曰：「仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功，語意正如此。仁者雖己無私，然安敢自謂己無私乎？」○輔氏曰：「此其於所難之中，又特舉其甚者言之。蓋克己最難，而求仁之功莫先焉，能於此而致其先難之力，不計其獲，則一日克己而天下歸仁矣。非顏子之剛明疇克爾哉！」呂氏曰：「當務爲急，不求所難知；力行所知，不憚所難爲。」《文集》曰：「本欲只用呂說，後見其後獲意未備，故別下語。又惜其語非他說所及，故存之於後。」

○子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」知，去聲。樂，上二字並五教反，下一字音洛。

樂，喜好也。知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；輔氏曰：「知者通達，故周旋委曲，隨事而應，各當其理，未嘗或滯於一隅。其理與氣，皆與水相似，故心所喜好者水。」仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。輔氏曰：「仁

者安仁，故渾厚端重，外物不足以遷移之，其理與氣，皆與山相似，故心所喜好者山。」動靜以體言，《語錄》曰：「以體言，是就那人身上說。」○又曰：「仁者雖有動時，其體只自靜。智者雖有靜時，其體只自動。」○輔氏曰：「知者隨事處宜，無所凝滯，故其體段常動。仁者心安於理，無所歆羨，故其體段常靜。」○愚謂：此體字乃形容仁知之體段，非體用之體。樂壽以效言也。輔氏曰：「效謂功效。」動而不括故樂，靜而有常故壽。輔氏曰：「此所以言其功效也。括，結礙也，動而無所結礙，故其效樂。常，悠久也，靜而悠久不變，故其效壽。」○程子曰：「非體仁知之深者，不能如此形容之。」《語錄》曰：「此語極好看，儘可玩味。」

○子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」孔子之時，齊俗急功利，喜夸詐，乃霸政之餘習。魯則重禮教，崇信義，猶有先王之遺風焉，但人亡政息，不能無廢墜爾。道，則先王之道也。言二國之政俗有美惡，故其變而之道有難易。輔氏曰：「廢其法而衰替者

易，復更其法而富強者難，變俗以政，革政以道，協政有美惡，故俗有醇疵。至於變而之道，則盡善盡美而無以復加矣。」○程子曰：「夫子之時，齊彊魯弱，孰不以爲齊勝魯也，然魯猶存周公之法制。齊由桓公之霸，爲從簡尚功之治，太公之遺法變易盡矣，故一變乃能至魯。魯則脩舉廢墜而已，一變則至於先王之道也。」《語錄》曰：「齊、魯初來氣象已自不同，看太公自是與周公別，到桓公、管仲出來，又不能遵守齊之初政，却全然變易了，一向盡在功利上。魯却只是放倒了，畢竟先世之遺意尚存，如哀公用田賦，猶使人來問孔子，他若以賦爲是，更何暇問？惟其知得前人底是，所以來問。若桓公、管仲，却無這意思，自道他底是了，一向做去不顧。」愚謂二國之俗，唯夫子爲能變之而不得試。然因其言以考之，則其施爲緩急之序，亦略可見矣。《語錄》曰：「如齊功利之習所當變，便是急處。魯紀綱所當振，便是急處。」○又曰：「如齊功利之習若不速革，而便欲行王化，魯之不振若不

與之整頓，而却理會甚功利之習，便是失其緩急之序。」

○子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」觚，音孤。

觚，稜也，或曰酒器，或曰木簡，皆器之有稜者也。《語錄》曰：「古人之器多有觚，如酒器，便如今花瓶中間有八角者。木簡似界方而六面，即漢所謂『操觚之士』者也。古人所以恁地方時，緣是頓得穩。」不

觚者，蓋當時失其制而不爲稜也。觚哉觚哉，言不得爲觚也。輔氏曰：「觚不觚，上觚字指其器，下觚字語其制也，不觚，謂失其觚之制，而不得爲觚也。」○程子曰：「觚而失其形制，則非觚也。」

舉一器，而天下之物莫不皆然。故君而失其君之道，則爲不君；臣而失其臣之職，則爲虛位。」范氏曰：「人而不仁則非人，國而不治則不國矣。」輔氏曰：「實必稱其名，然後成是物，天下之物皆然也。程子以君臣言，蓋舉夫人倫之首而言之，范氏又推之以及人與國，則其義益廣，而其意益切矣。」

○宰我問曰：「仁者，雖告之曰：『井有仁

焉。』其從之也？」子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」

劉聘君曰：「有仁之仁當作人」，今從之。劉氏，名勉之，建安人。從，謂隨之於井而救之也。

《文集》曰：「謂赴井以救人爲仁耳，以下文『可逝不可陷』觀之可見。」宰我信道不篤，而憂爲仁之陷害，故有此問。《語錄》曰：「宰我見聖人之行，聞聖人之

言，却尚有這般疑，是怎生地？緣自前無人說箇物事，

到夫子方說出來，所以時下都討頭不着。」逝，謂使之

往救。陷，謂陷之於井。欺，謂誑之以理

之所有。罔，謂昧之以理之所無。或問：

「欺、罔之別。」曰：「欺者，乘人之所不知而詐之也。罔

者，揜人之所能知而愚之也。」蓋身在井上，乃可以

救井中之人；若從之於井，則不復能救之

矣。此理甚明，人所易曉，仁者雖切於救

人而不私其身，然不應如此之愚也。輔氏

曰：「好仁而不好學，其蔽也愚，此固有所不免，然宰我之

問則又甚矣。夫子語之，則正理也。夫仁者，以天地萬物爲一體，雖切於救人而不私其身，然以人體公，我與理一，表裏瑩徹，略無間斷，豈容以非理罔之哉。」

○子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」夫，音扶。

約，要也。黃氏曰：「以博對約，則約當爲要。然約而謂約之，以訓要不順，若顏子所謂約我則要我，尤非文理。或以約爲束，則於文義順矣，而又非博約相對之意。故嘗思博約之義，博謂泛而取之，以極其廣，約謂反而束之，以極其要，則於文義庶乎得之。且如仁字，凡洙泗所言，皆不可不講，是博學於文也；及其反而束之，以求其要，則不過存此心而已，能存此心，即所謂禮也。」畔，背也。君子學欲其博，故於文無不考；守欲其要，故其動必以禮。如此，則可以不背於道矣。《語錄》曰：「考究時，自是頭項多，到得行時，却只是一理。若博學而不約之以禮，安知不畔於道？徒知要約而不博學，則所謂約者，未知是與不是，亦或不能不畔於道也。」○程子曰：「博學於文而

不約之以禮，必至於汙漫。博學矣，又能守禮而由於規矩，則亦可以不畔道矣。」《語錄》曰：「博文而不約禮，只是徒看得許多，徒記得許多，無歸宿處。」

○子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」說，音悅。否，方九反。南子，衛靈公之夫人，有淫行。孔子至衛，南子請見，孔子辭謝，不得已而見之。或問：「孔子之見南子。」曰：「案《史記》：孔子至衛，南子使人謂孔子曰：『四方之君子，不辱欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。』孔子辭謝，不得已而見之。」蓋古者仕於其國，有見其小君之禮。而子路以夫子見此淫亂之人爲辱，故不悅。《語錄》曰：「子路性直，只是心中以爲不當見，便不說。」矢，誓也。或問矢之爲誓。曰：「矢，誓聲相近，《盤庚》所謂矢言，亦憤激之言，而近於誓者也。」所，誓辭也，如云「所不與崔、慶者」之類。《語錄》曰：「問：

「若作誓說，何師生不相信如此？」曰：「只爲下三句有似古人誓言，如左氏言『所不與舅氏』之說，故有誓氣象。」否，謂不合於禮，不由其道也。厭，棄絕也。聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉。

輔氏曰：「道大則善惡無所不容，德全則雖磨涅而不能使之磷緇也，故無可無不可，義之與比而已。彼人雖惡，然在我或當見之，則亦行吾之義而已，豈懼彼之能汙我哉！」○真氏曰：「居亂邦，見惡人，惟聖人爲可。蓋聖人道大德宏，可以轉亂而爲治，化惡而爲善，故孔子於南子則見之，於陽貨亦見之，而公山不狃、佛肸之召，皆欲往焉。若大賢以下，則危邦不入，亂邦不居，小人則遠之。蓋就之未必能有所濟，而或以自汙，顏、閔終身不仕，蓋以此也。」然此豈子路所能測哉？故重言以誓之，欲其姑信此而深思以得之也。

輔氏曰：「聖人之行，非常情所能測識。子路學識不足以知聖人，又以其平日剛勇率然之態觀之，想其於所不悅，必有過甚之辭，故夫子重言以誓之曰，我之所爲

若不合於禮、由於道，則天必厭之而棄絕我矣。是其至誠惻怛之意，所以感切子路者至矣。蓋欲啓子路之信以致其思，而使之自有所得於心耳。」

○子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」鮮，上聲。

中者，無過無不及之名也。輔氏曰：「《集註》初

本併不偏不倚言中，後去之而專言無過不及者，喜怒哀樂未發謂之中，至子思而始著於書，而程子因以發中一名而含二義之說。若孔子之教，只是即事以明理，故《集註》直以無過不及言中，又況已有程子不偏之說於後乎？宜其去之也。」庸，平常也。《語錄》曰：「庸是依本分，不爲怪異之事。」至，極也。輔氏曰：「惟中爲至極，過此則爲過，不及此則爲不及。」鮮，少也。言民少此德，今已久矣。○程子曰：「不偏之謂中，《文集》曰：『不偏者，明道體之自然，即無所倚着之意也。』」不易之謂庸。陳氏曰：「謂萬古常然而不可易。」中者天下之正道，庸者天下之定理。《語錄》曰：「問：『正道定理，恐道是摠括之名，理是道裏

面有許多條目。如天道有日月星辰、陰陽寒暑之條理，人道有仁義禮智、君臣父子之條理。」曰：「緊要在正字與定字上。中只是箇恰好道理，爲見不得是亘古今不可變易底，故更着箇庸字。」自世教衰，民不興於行，少有此德久矣。」

○子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！」施，去聲。

博，廣也。仁以理言，通乎上下。聖以地言，則造其極之名也。《語錄》曰：「仁以道理言，聖以地位言，自是不同。如博施濟衆爲仁，而利物愛人小小者亦謂之仁。仁是直看，直上直下只一箇道理。聖人便橫看，有衆人，有賢人，有聖人，便有節次。」○又曰：「仁以理言，是箇徹頭徹尾物事，如一元之氣。聖以地言，也不是離了仁而爲聖，聖只是行仁到那極處。仁便是這理，聖便是充這理到極處，不是仁上面更有箇聖。博施濟衆，是做到極處，功用如此。」○輔氏曰：「理謂天理，仁即天理之全也。自上聖至下愚，皆所固有，有一事

而合乎仁，則亦可謂之仁，故曰通乎上下。地謂學者所造之地位也，聖則其所造地位極致之稱，至於聖，則至矣，盡矣，不可以有加矣。」乎者，疑而未定之辭。病，心有所不足也。言此何止於仁，必也聖人能之乎！則雖堯舜之聖，其心猶有所不足於此也。或問：「必聖人而後能之乎？」曰：

「不然，此正謂雖聖人亦有所不能爾。必也聖乎，蓋以起下文堯舜病諸之意，猶必也射乎，而後言射之有爭也。」

○《語錄》曰：「聖是行仁極致之地，言博施濟衆之事，何止於仁，必是行仁極致之人，亦有不能盡。」○又曰：「博施濟衆，是無盡底地頭，堯舜也做不了。蓋仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。」○輔氏曰：「博施濟衆，乃仁者之極致，故雖聖人，其心猶有所不足於此。」以是求仁，愈難而愈遠矣。《語錄》曰：「若必待博施而後爲仁，則有終身不得仁者矣。」

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。夫，音扶。

以己及人，仁者之心也。於此觀之，可以

見天理之周流而無間矣。輔氏曰：「天理周流，自無人之間。」狀仁之體，莫切於此。陳氏曰：

「仁者之心廓然大公，無所不愛，其體自如此，非姑指其及物處爲然也，但不可偏靠此爲言爾。」

能近取譬，可謂仁之方也已。」

譬，喻也。方，術也。近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。或問：「仁恕之別。」曰：「凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而後施之者，仁也。以己之欲，譬之於人，知其亦必欲此而後施之者，恕也。此其從容勉強固有淺深之不同，然其實皆不出乎常人一念之間。學者亦反求諸己而已矣，豈必博施濟衆，務爲聖人之所不能者，然後得之乎？」○《語錄》曰：「己欲立而立人，己欲達而達人，是以己及人，仁之體也。能近取譬，是推己及人，仁之方也。」○又曰：「以己及物，是自然及物，己欲立，便立人；己欲達，便達人。推己及物，則是要逐一去推出，如我欲恁地，便推出去人也合恁地，方始有以及之。如喫飯相似，以己及物底，便是我要喫，自是教別人也喫，不待思量。

推己及物底便是我喫飯，思量別人也合當喫，方始與人喫。」○又曰：「當初只做一統看，後來看上面說『夫仁者』，下面說『可謂仁之方也已』，却相反，方分作兩段說。」○又曰：「若以爲袞說，則既曰『夫仁者』矣，不當以『可謂仁之方』結之也。」於此勉焉，則有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣。輔氏曰：「此強恕求仁之事，蓋恕則當勉強，而行仁則自然無所用其力也。若能勉力於此，則人欲之私自無所容，而天理之公已得而體之矣。」○程子曰：「醫書以手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至；若不屬己，自與己不相干。如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。仁至難言，故止曰：『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」《語錄》曰：「問：『痿痺不仁，莫是把四肢喻萬物否？』曰：『不特喻萬物，只是頃刻不相應，便是不仁，如

病風人，一肢不仁，兩肢不仁，爲其不省悟也。」○問：「仁者以萬物爲一體，如事至物來，皆有以處之，如事物未至，不可得而體者如何？」曰：「只是不在這裏，然此理也在這裏，若來時，便以此處之。」○問：「即人物初生時驗之，均受天地之氣而生，所以同一體，惟仁者其心公溥，實見此理，固能以天地萬物爲一體否？」曰：「不須問他從初生時，只今便是一體。猶之水然，江河池沼溝渠，皆是此水。如以兩碗盛得水來，不成教去尋討這一碗是那裏斟來，那一碗是那裏酌來。既都是水，便是同體，更何待尋問所從來。」○又曰：「認得爲己，何所不至。認得箇什麼？夫仁者，己欲立，便立人；己欲達，便達人，此即仁之體也。能近取譬，則是推己之恕，故曰『可謂仁之方』。『夫仁者』與『可謂仁之方』正相對說。欲令如是觀仁，可以得仁之體，這處極好看仁。」○問：「程子作一統說，《集註》作三段說，如何？」曰：「程子之說，如大屋一般。某說如在大屋之下分別廳、堂、房、室一般，初無異也。」○黃氏曰：「或以爲痿痺者，不識痛痒之謂也，如此則覺者爲仁，仁可以覺言乎？」曰：「所謂仁者，當於『氣已不貫』一句之上求之。手足之所以痿痺者，以吾之氣不貫乎手足耳。手足之臂，則人物也。痿痺則吾之心不屬

乎彼，彼雖有疾痛，頑然而莫之知也。氣無不貫，則一身無痿痺之處。此心無不達，則天下無疾痛莫覺之人。故論仁者當觀諸其心。」又曰：「《論語》言『堯舜其猶病諸』者二。夫博施者，豈非聖人之所欲？然必五十乃衣帛，七十乃食肉。聖人之心，非不欲少者亦衣帛食肉也，顧其養有所不贍爾，此病其施之不博也。濟衆者，豈非聖人之所欲？然治不過九州。聖人非不欲四海之外亦兼濟也，顧其治有所不及爾，此病其濟之不衆也。推此以求，脩己以安百姓，則爲病可知。苟以吾治已足，則便不是聖人。」黃氏曰：「博施二語當與濟衆異，今言五十衣帛，少者不衣帛，則依舊是所濟未衆也。博施當如減田租之半，不若盡除田租，賜帛一疋，不如十疋，方爲博施。此雖文義之至細者，然亦不可以不知。」○輔氏曰：「堯舜其猶病諸」，此一句說得聖人之心最切。此是聖人不能爲天地之所爲處，然在常人觀之淺者固不足以知，其味深者又必墮於虛無混漾之域，惟

程子能推其實，如說自己事。自非深有得於聖人之心，何能如此！」呂氏曰：「子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方。孔子教以於己取之，庶近而可人。是乃爲仁之方，雖博施濟衆，亦由此進。」輔氏曰：「呂氏發明得子貢病痛與聖人之教子貢意思皆切，蓋子貢徒知仁道之大，而不知其具足於吾心，務其大，則雖堯舜猶以爲病，若反諸心，則可以得仁之體矣。」

論語卷第三

後學 成德 校訂

論語卷第四

朱子集註 後學趙順孫纂疏

述而第七

此篇多記聖人謙己誨人之辭及其容貌行事之實。凡三十七章。

子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」好，去聲。

述，傳舊而已。作，則創始也。故作非聖人不能，而述則賢者可及。輔氏曰：「因舊而傳，明者能之，故賢者可及。自我創始，則非聖人之神明莫測而變通不窮，有所不能也。」竊比，尊之之辭。我，親之之辭。老彭，商賢大夫，見《大戴

禮》，蓋信古而傳述者也。胡氏曰：「包氏謂商賢大夫。《大戴禮·虞戴德》篇有商老彭之語。」孔子刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，贊《周易》，脩《春秋》，皆傳先王之舊，而未嘗有所作也，故其自言如此。《語錄》曰：「如刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，皆述他見在底，不是別自創意做出。《春秋》雖云孔子作，如曰「其事則齊桓、晉文，其文則史」，亦只是寫出魯史，只是中間略有改更。」蓋不惟不敢當作者之聖，而亦不敢顯然自附於古之賢人；蓋其德愈盛而心愈下，不自知其辭之謙也。然當是時，作者略備，夫子蓋集群聖之大成而折衷之。其事雖述，而功則倍於作矣，此又不可不知也。輔氏曰：「作者，略備觀於六藝可見；集群聖之大成而折衷之，亦於六藝見之。然群聖之所作，因事制宜，以成一代之制者也。夫子集其成而折衷之，參互發明，以垂萬世之法者也。此夫子之所以賢於堯舜者是在是。」

○子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何

有於我哉？」識，音志，又如字。

識，記也。默識，謂不言而存諸心也。陳氏

曰：「謂口雖不言而歷歷記在心也。」一說：識，知也，不言而心解也。前說近是。或問：「默識

二義。」曰：「不言而得其理者，不待問辨而無疑也。不言

而存諸心者，拳拳服膺而弗失也。」一義皆通，蓋皆聖人

之所不居也。」何有於我，言何者能有於我也。

三者已非聖人之極至，而猶不敢當，則謙而又謙之辭也。《語錄》曰：「此必因人稱聖人有

此，聖人謙辭承之，後來記者却失上面一節，只做聖人自話記了。」○輔氏曰：「猶不敢當」四字，寫出聖人心來。」

○子曰：「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

尹氏曰：「德必脩而後成，學必講而後明，見善能徙，改過不吝，此四者日新之要也。

苟未能之，聖人猶憂，況學者乎？」輔氏曰：

「能如是，則一日有一日之功，故尹氏以爲日新之要。」

○子之燕居，申申如也，夭夭如也。

燕居，閒暇無事之時。楊氏曰：「申申，其容舒也。夭夭，其色愉也。」輔氏曰：「燕居，閒

暇無事之時，故其容儀得以遂其舒緩而無迫遽之意，其

顏色得以全其愉怡而無勃如之變。申申、夭夭，聖人燕

居容色自然之符也。」○胡氏曰：「申有展布之意，夭有和

悅之意，惟一身可以言舒布，故知以容言，惟顏貌可以言

愉悅，故知以色言。」○程子曰：「此弟子善形容

聖人處也，爲申申字說不盡，故更着夭夭

字。今人燕居之時，不怠惰放肆，必太嚴

厲。嚴厲時着此四字不得，怠惰放肆時亦

着此四字不得，唯聖人便自有中和之氣。」

胡氏曰：「程子以怠惰放肆對嚴厲而言，於嚴厲之上特加

太字。蓋嚴厲亦不可無，若太嚴厲，則不可耳。」○蔡氏

曰：「申申、夭夭，此聖人得於天，自然中和之氣象也。若

學者於燕居私處之際，有心於舒泰，則易入於放肆；有心

於收束，則易入於矜持。將若何而用工邪？聞之師云，

亦須稍嚴厲方可，不然則無下手處矣。蓋收斂身心，則

自然和樂，然亦非別有一箇和樂也。能整肅，則自然和樂。」

○子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」復，扶又反。

孔子盛時，志欲行周公之道，而夢寐之間，如或見之。至其老而不能行也，則無復是心，而亦無復是夢矣，輔氏曰：「此一句斷置得極分明。」故因此而自嘆其衰之甚也。○程子曰：「孔子盛時，寤寐常存行周公之道；及其老也，則志慮衰而不可以有爲矣。蓋存道者心，無老少之異；而行道者身，老則衰也。」《語錄》曰：「問：『孔子寤寐常存行周公之道，恐涉於心動否？』曰：『心是箇動物，怎生交他不動得？夜之夢，猶晝之思也。思亦是心動處，但無邪思可矣。夢得其正，何害。心存這事，便夢這事，常人便胡亂夢。』」

○子曰：「志於道，

志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之

間所當行者是也。《語錄》曰：「道是君臣、父子、夫婦、兄弟之道。」○又曰：「道是日用常行合做底。」○愚謂：道者，古今人物所共由之路也，日用二字已足以該之矣，又曰人倫者，舉其重而先之也。知此而心必之焉，則所適者正，而無他岐之惑矣。《語錄》

曰：「這須知是箇生死路頭，這一邊是死路，那一邊去是生路，這去便善，那去便惡。知得此路是了，只管向此路去，念念不忘。處已也在是，接人也在是，講論也在是，思索也在是。」○胡氏曰：「謂之知此者，不先知之，則所志未必不差也。」○又曰：「道，猶路也，故適字岐字，皆以路言。」

據於德，

據者，執守之意。或問：「據之說。」曰：「既已得之而謹守不失者，據也。」德者，得也，得其道於心而不失之謂也。《語錄》曰：「德，是自家心下得這箇道理，如欲爲忠而得其所以爲忠，如欲爲孝而得其所以爲孝。」○愚謂：德字之訓，《爲政》篇云「得於心而不失」，是統釋德字。此云「得其道於心而不失」，是從志道

上來。得之於心而守之不失，則終始惟一，而有日新之功矣。《語錄》曰：「德者，得之於身。然既得之，守不定，亦會失了。須當照管，不要失了。」○輔氏曰：「若爲父子而得乎仁，則謹守乎仁；爲君臣而得乎義，則謹守乎義。得寸守寸，得尺守尺，不始銳而終怠，不或作而或輟，執而據之，無少間斷，則將隨其所得而篤實，輝光日進於又新之域矣。」○胡氏曰：「言得，復言不失，所以見其得之固。」

依於仁，

依者，不違之謂。《語錄》曰：「如依乎中庸之依，相依而不捨之意。」○黃氏曰：「依者，隨之而不離。」仁，則私欲盡去而心德之全也。輔氏曰：「仁者，本心之全德，非有一豪人欲之私以雜之。」功夫至此而無終食之違，則存養之熟，無適而非天理之流行矣。《語錄》曰：「依於仁，則是此心常在，不令少有走作。」○又曰：「依於仁，則無物欲之累而純乎天理。道至此亦活，德至此亦活。」

游於藝，

游者，玩物適情之謂。《語錄》曰：「游者，從容潛玩之意。」○胡氏曰：「玩物本非美辭，然以六藝爲物而玩之，非喪志之物也。」藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。或問六藝之目。曰：「五禮：吉、凶、軍、賓、嘉也。」

六樂：雲門、大咸、大韶、大夏、大濩、大武也。五射：白矢、參連、剡注、襄尺、井儀也。五馭：鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左也。六書：象形、會意、指事、轉注、假借、諧聲也。九數：方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要也。是其名物度數，皆有至理存焉，又皆人所日用而不可無者。」○胡氏曰：「藝亦日用之不可無者，乃是理之妙，散於日用，苟有未通，亦可以爲全體之累。」○愚謂：凡登降上下，聲音節奏，皆有自然之準則，移易不得，即是至理之所寓。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應務有餘，而心亦無所放矣。《語錄》曰：「游乎此，則心無所放，而日用之間本末具舉而内外交相養矣。」○此章言人之爲學當如是也。蓋學莫先於立志，志道，則心存於

正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。輔氏曰：「德性常用而物欲不行」者，天理人欲不兩勝，一盛則一衰也。「小物不遺而動息有養」者，不外物以求理，而常玩物之理以養性也。」

學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。輔氏曰：「先後之序，謂道德仁藝之序。輕重之倫，謂志據依游之倫。先者重而後者輕也，本與內謂道、德、仁，末與外謂藝。在彼之序雖有先後，在我之倫雖有重輕，而未嘗偏廢，所謂兼該而交養也。日用之間，如是用功，無少間隙，涵泳從容於義理事物之間，則將優游饜飫，而忽不知其入於聖賢之域矣。」○陳氏曰：「初學須循四者之序而不可亂，到成德後，日用間四通八達，穿穴玲瓏，方有更相為用處。」○胡氏曰：「總而論之，道、德、仁所當先者也，藝可以少後焉。志、據、依所當重者也，游可以少輕焉。務本而不廢其末，事內

而不忽乎外。以其輕重先後之倫序而言，固不無差別，以其本末兼該內外交養而言，則又未嘗不相資也。」○問：「古者八歲即教以六藝之事，明為學之所當先也。今於此章末言之，而朱子復以為學者於此，當求其先後之序，輕重之倫，似以藝為可後。」永嘉陳氏曰：「教之六藝，小學之初事，游於藝，成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意，生熟滋味迴別。」

○子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」

脩，脯也。十脔為束。古者相見，必執贄以為禮，束脩其至薄者。胡氏曰：「《周官·膳夫》：凡祭祀之致福者，受而膳之。以贄見者，亦如之。賤之事貴，少之事長，當有以奉之也。然在《禮》，無以束脩為贄，惟《記·檀弓》曰：『束脩之問不出境。』《少儀》曰：『其以乘壺酒束脩一犬。』《春秋·穀梁傳》曰：『束脩之肉不行竟中。』則是亦有以此為禮，不但婦人用束脩矣。然比羔、鴈、雉、鷄為薄，故云至薄也。」蓋人之有生，同具此理，故聖人之於人，無不欲其入於善。但不知來學，則無往教之禮，故苟

以禮來，則無不有以教之也。輔氏曰：「聖人之教，雖不輕棄人，亦不苟受人，仁義並行而不相悖也。但聖人之心，其愛人也終無窮已，而其責人也，終不至於太甚爾。」○胡氏曰：「人以之有生，同具此理，雖氣稟物欲之累而趨於惡，然皆可反而之善。聖人仁天下之心，曷嘗不欲啓其爲善之塗哉！惟自暴自棄，在聖人亦無如之何，故有不往教之禮。執贊而來，禮雖至薄，意則可取，故未嘗不教之也。」

○子曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」憤，房粉反。悱，芳匪反。復，扶又反。

憤者，心求通而未得之意。輔氏曰：「心求通而未得通，則其意憤然而不能自己。憤者，有鬱蘊之意。」悱者，口欲言而未能之貌。輔氏曰：「口欲言而未能言，則其貌悱悱然而不能自伸。悱者，屈抑之貌。」啓，謂開其意。發，謂達其辭。物之有四隅者，舉一可知其三。反者，還以相證之義。或問：「還以相證。」曰：「如《易》所謂『原始反終』

者也。」復，再告也。上章已言聖人誨人不倦之意，因并記此，欲學者勉於用力，以爲受教之地也。○程子曰：「憤悱，誠意之見於色辭者也。待其誠至而後告之。又必待其自得，乃復告爾。」《語錄》曰：「憤悱，便是誠意到。不憤悱，便是誠不到。」又曰：「不待憤悱而發，則知之不能堅固；待其憤悱而後發，則沛然矣。」輔氏曰：「不待其憤悱而發，則是彊聒之。政使其有所知，亦必不能深切而堅固。待其憤悱而發，則如水之流壅闕於此，有以決之，則沛然而往，莫之能禦矣。此『沛然』與孟子『躍如』二字相似，此謂學者因有所決而進，彼謂學者因有所覺而躍。非受教於人而身履其事，施教於人而親收其效者，不能言此也。」

○子食於有喪者之側，未嘗飽也。

臨喪哀，不能甘也。《語錄》曰：「有食不下咽之意。」

子於是日哭，則不歌。

哭，謂弔哭。一日之內，餘哀未忘，自不能歌也。○謝氏曰：「學者於此二者，可見聖人情性之正也。能識聖人之情性，然後可以學道。」輔氏曰：「二者在聖人分上，皆自然而然，不知其所以然，此所以爲情性之正。聖人之情性，莫非道也，故識之者可以學道。」○愚謂：情之正者，發於本然之性。情之不正者，發於氣質之性。

○子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」舍，上聲。夫，音扶。

尹氏曰：「用舍無與於己，行藏安於所遇，命不足道也。顏子幾於聖人，故亦能之。」

《語錄》曰：「用舍是由在別人，不由得我，行藏是由在別人，用舍亦不由得我。」○又曰：「常人用之則行，乃所願，舍之則藏，非所欲。舍之則藏，是自家命恁地，不得已，不奈何。聖人無不得已底意思。聖人用我便行，舍我便藏，無不奈何底意思，何消更得言命。」○又曰：「只看義理如何，都不問那命了。雖使前面做得去，若義上一不得，也只不做。所謂『殺一不辜，行一不義，而得天

下，有所不爲」。若中人之情，則見前面做得，他定不肯已。所謂「不得已而安之若命」者也。此固賢於世之貪冒無恥者矣，然實未能無求之之心也。聖人更不問命，只看義如何。貧富貴賤，惟義所在，所謂安於所遇也。如顏子之安於陋巷，他那曾計較命如何。」○輔氏曰：「用舍在時，何與於己？行藏無必，安於所遇。道合則從，不合則去，樂則行之，憂則違之，在我而已，不必言命也。顏子龍德而隱，幾於聖人，故亦能之。」○胡氏曰：「用舍無與於己」，在人者，不必過而問也。「行藏安於所遇」，在我者未嘗不自得也。「命不足道者」，中人以上，以義處命；中人以下，以命處義。命處義者，未免有不得已之意，義處命，則義所可爲，然後爲之。」

子路曰：「子行三軍，則誰與？」

萬二千五百人爲軍，大國三軍。子路見孔子獨美顏淵，自負其勇，意夫子若行三軍，必與己同。輔氏曰：「此便是子路學未到處。大凡人有才能，而學問之功未到，義理之趣未深，則遇事必發見，便有較量人已，矜眩所侵之意。」○胡氏曰：「子路有勇不能自遏，故有是問。是舍之而不知藏者也。」

子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」馮，皮冰反。好，去聲。

暴虎，徒搏。馮河，徒涉。黃氏曰：「暴固徒搏，

馮固徒涉，然所謂暴與馮者，皆有慢侮欺陵之意。」懼，

謂敬其事。成，謂成其謀。輔氏曰：「敬其事，

則無忽心，無惰氣，如此則凡事必能有所戒懼，非謂怯弱而恐懼也。成其謀，則不妄動，不亟取，如此則凡事必有一定之謀。既成而不愆于素，自無僥倖速成之弊也。」言

此皆以抑其勇而教之，然行師之要實不外此，子路蓋不知也。輔氏曰：「行三軍固不可以無

勇，然子路之勇，猶未離乎血氣也。若夫臨事而能有所戒懼，好謀而能必要其成，其深沉厚重之意，蓋義理之所為，所謂大勇也，故為行師之要。夫子言此，以抑子路血氣之勇，而教之義理之勇。子路初年，於此蓋有所未知也。若夫子云我戰必克，亦不過敬其事而成其謀耳。」○

謝氏曰：「聖人於行藏之間，無意無必。其行非貪位，其藏非獨善也。若有欲心，則

不用而求行，舍之而不藏矣，是以惟顏子為可以與於此。子路雖非有欲心者，然未能無固必也，至以行三軍為問，則其論益卑矣。夫子之言，蓋因其失而救之。夫不謀無成，不懼必敗，小事尚然，而況於行三軍乎？」黃氏曰：「用之」、「舍之」存乎人，「則行」、「則藏」應乎己，則無意無我可見矣。用之行矣，至舍之，則藏，舍之藏矣，至用之，則行，則無必無固可見矣。謝氏引無意無必者得之，惜乎其文之不具也。又以非有欲心者言之，則非所以言孔顏也。」○輔氏曰：「聖人行非貪位，義所當行也。藏非獨善，義所當止也。無適無莫，義之與比，而天與命有不能違也。一有欲心，則便違於義，才違於義，則便以人睢天，不用則必欲求行，舍之則不肯退藏，子路之病，正如此也。故惟顏子而後可以與於此，子路雖非有欲心，然未能無固必，便是欲，固必是欲之細微處。子路資稟之高，又已受教於夫子，則其於欲之大者，固無之矣，至於細微處，則猶有所不能免，故不知不覺發出行三軍之問。夫學者於行軍之外，有多少合進脩處，今遽及此，故以為其論益卑，然却不是聖人不屑為行

軍之事，觀其所謂「臨事而懼，好謀而成」，則行軍之事，聖人固非不屑爲也。但子路之勇，雖使之行三軍，未保其能必濟也，故不惟有以抑之，又以是教之。」

○子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」好，去聲。

執鞭，賤者之事。胡氏曰：「執鞭之士，《周禮·秋官》：條狼氏，以下士爲之，王出入則趨走而辟去道路行者。自王公以下至子男，皆有職是者焉，所以謂之賤役。太史公謂『假令晏子尚在，願爲之執鞭』者，本此也。」設言富若可求，則雖身爲賤役以求之，亦所不辭。然有命焉，非求之可得也，則安於義理而已矣，何必徒取辱哉？○蘇氏曰：「聖人未嘗有意於求富也，豈問其可不可哉？爲此語者，特以明其決不可求爾。」楊氏曰：「君子非惡富貴而不求，以其在天，無可求之道也。」輔氏曰：「蘇氏發得此章語脉分明，楊氏又說得聖賢所以不求富貴之理確實，二說相須，其義始備。」

○子之所慎：齊，戰，疾。齊，側皆反。

齊之爲言齊也，將祭而齊其思慮之不齊者，以交於神明也，誠之至與不至，神之饗與不饗，皆決於此。輔氏曰：「齊，謂一也，二三則不齊矣。思慮一，則誠之至而神饗之。思慮二三，則誠不至而神亦不之饗矣。故鬼神之神，誠而已。故有其誠，則有其神，無其誠，則無其神也。」戰則衆之死生、國之存亡繫焉。疾又吾身之所以死生存亡者。皆不可以不謹也。輔氏曰：「戰與疾，皆危殆之事，雖有小大親疏之殊，然其爲利害，則同也，故皆不可以不謹。」尹氏曰：「夫子無所不謹，弟子記其大者耳。」輔氏曰：「聖人之心，不待操而常存固，豈容有不謹之時，不謹之事哉！特於此三事謹之又謹，故弟子記之，以垂教後世。」

○子在齊聞《韶》，三月不知肉味。曰：「不圖爲樂之至於斯也！」

《史記》「三月」上有「學之」二字。不知肉

味，蓋心一於是而不及乎他也。輔氏曰：「凡人至誠做一事，猶有耳無所聞，目無所見者。況聖人之誠，則心一於是而口不知味，亦宜也。」曰：不意舜之作樂至於如此之美，則有以極其情文之備，而不覺其歎息之深也，蓋非聖人不足以及此。輔氏曰：「聲謂文也，情謂實也。夫子之學《韶》樂，非但有以極其聲容節奏而已，併當與大舜無不備載之德，當時雍熙平成之治，所謂盡善盡美之實而得之。不翅如身有其事，親歷其時也，則其誠感之深，而見於歎息者如此。誠非聖人，不足以及是，固非常情之所能測也。」○范氏曰：「《韶》盡美又盡善，樂之無以加此也。故學之三月，不知肉味，而歎美之如此。誠之至，感之深也。」

○冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」爲，去聲。

爲，猶助也。衛君，出公輒也。靈公逐其世子蒯聵。公薨，而國人立蒯聵之子輒。

於是晉納蒯聵而輒拒之。時孔子居衛，衛人以蒯聵得罪於父，而輒嫡孫當立，故冉有疑而問之。輔氏曰：「世俗知其一，不知其二，見其一節之或得，而於其大義之乖，則不之察也。蒯聵固得罪於父矣，而以輒言之，則子獨可以拒父乎？輒嫡孫固在所當立矣，然上不稟於天王，下不受命於君父，又豈可以擅有其國乎？是故爲國家者，不可無君子之論，而世俗之說未可遽以爲信也。」諾，應辭也。

人曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨。」出，曰：「夫子不爲也。」

伯夷、叔齊，孤竹君之二子。其父將死，遺命立叔齊。父卒，叔齊遜伯夷。伯夷曰：「父命也。」遂逃去。叔齊亦不立而逃之，國人立其中子。其後武王伐紂，夷齊扣馬而諫。武王滅商，夷齊恥食周粟，去隱于首陽山，遂餓而死。怨，猶悔也。君子居

是邦，不非其大夫，況其君乎？故子貢不斥衛君，而以夷齊爲問。夫子告之如此，則其不爲衛君可知矣。蓋伯夷以父命爲尊，叔齊以天倫爲重。《文集》曰：「問：『伯夷何以只知有父命而不知有天倫？叔齊何以只知有天倫而不知有父命？』恐在伯夷則其兄弟係於己而父命係於公，^①以二者權之，則父命爲尊而兄弟爲卑；在叔齊則其父子繫於己而天倫繫於公，以二者權之，則天倫爲重而父子爲輕否？」曰：「以天下之公義裁之，則天倫重而父命輕，以人子之分言之，則又不可分輕重，但各認取自家

不利便處，退一步便是，伯夷、叔齊得之矣。」其遜國也，皆求所以合乎天理之正，而即乎人心之安。既而各得其志焉，則視棄其國猶敝跣爾，何怨之有？輔氏曰：「必合乎天理之正，然後可以得吾心之安，此即伯夷之所求所得也。理得而心安，則外物之去來何與於我？豈復有所怨悔哉！」若衛輒之據國拒父而唯恐失之，其不可同年而語明矣。《語錄》曰：「一箇是父子爭國，一箇是兄

弟遜國，此是則彼非可知。」○程子曰：「伯夷、叔齊遜國而逃，諫伐而餓，終無怨悔，夫子以爲賢，故知其不與輒也。」胡氏曰：「程子兼諫伐而言，所以驗其不悔之實。」

○子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」飯，符晚反。食，音嗣。枕，去聲。樂，音洛。

飯，食之也。疏食，麤飯也。聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。《語錄》曰：「聖人表裏精粗無不昭徹，其形骸雖是人，其實只是一團天理，如何不快活。」其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。○程子曰：「非樂疏食飲水也，雖疏食飲水，不能改其樂也。不義之富貴，視之輕如浮雲然。」又曰：「須知所樂者何事。」《語錄》曰：

①「兄」，原誤作「凡」，今據四庫本改。

「問：『程子之說似無甚異於論顏子者，《集註》載之，何邪？』曰：『孔顏之樂亦不必分，「不改」是從這頭說人來，「在其中」是從那頭說出來。』」○陳氏曰：「樂在其中」與「不改其樂」誠有間，但程子於此却用「不改」字，主意全別。其添一「能」字而又繫之「疏食飲水」之下者，是雖疏食飲水，亦不能改聖人之樂，便見本然渾然之樂，元不曾動。比之顏子不改，繫之回也之下，是回不為簞瓢陋巷所改，語意輕重自不同矣。」○又曰：「若欲知樂之實味，須到萬理明徹、私欲淨盡後，胸中洒然無纖豪窒礙而無入不自得處，方庶幾其有以得之矣。」

○子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」

劉聘君見元城劉忠定公，名安世，大名人。自言嘗讀他《論》，「加」作「假」，「五十」作「卒」。蓋加、假聲相近而誤讀，卒與五十字相似而誤分也。愚案：此章之言，《史記》作「假我數年，若是我於《易》則彬彬矣」。加正作假，而無五十字。蓋是時孔

子年已幾七十矣，五十字誤無疑也。《語錄》曰：「問：『《集註》舉《史記》云「孔子年已及七十」，欲贊《易》，故發此語。少年不學《易》，到老方學《易》乎？』」曰：「作《彖》、《象》、《文言》以為《十翼》，不是方讀《易》也。學《易》，則明乎吉凶消長之理，胡氏曰：

「吉凶消長，以卦體言。」○真氏曰：「以陰陽對而言之，則陽為善為吉，陰為惡為凶。獨言陽，則陽亦有吉有凶，蓋陽得中則吉，不中則凶。陰亦有吉有凶，陰得中則吉，不中則凶。」○又曰：「陽長則陰消，自十一月為復，一陽生則陰消，至四月成六陽，為乾，則六陰盡消，陰長則陽消，自五月為遇，一陰生而一陽消，至十月成六陰，為坤，而六陽盡消。消一長，天之道也。」進退存亡之道，胡氏曰：「進退存亡，以人事言。」○真氏曰：「以天道言，則為消息盈虛，以人事言，則為存亡進退。蓋消則虛，長則盈，如日中則昃，月盈則虧，暑極則寒，寒極則暑，此天道所不能已也。人能體此，則當進而進，當退而退，當存而存，當亡而亡。如此，則人道得而與天合矣。」故可以無大過。《語錄》曰：「所謂大過，如當潛而不潛，當見而不見，當飛而不飛，皆是過。」蓋聖人深

見易道之無窮，而言此以教人，使知其不可不學，而又不可以易而學也。輔氏曰：「易道無窮，皆自然而然，非年高德邵，心與理叶，默識神會，未易學也。不然者，必失之鑿。而人之處世，履于憂患之塗，又不可以不學《易》，故抑揚其辭，以垂教如此。學者察乎二者之間，則知《易》固不可不學，且以夫子之德與年，而尚欲假之以數年，則又見其不可以輕易而學耳。」○胡氏曰：「教人以不可不學者，欲人知聖人至老而猶學也。不可以易而學者，欲人知聖人雖老而猶欲卒學也。」

○子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。

雅，常也。執，守也。《詩》以理情性，《書》以道政事，禮以謹節文，皆切於日用之實，故常言之。輔氏曰：「《詩》所以吟咏情性，故誦之者可以理情性，理猶治也。《書》所以紀載政事，故誦之者可以道政事，道猶述也。禮所以著天理之節文，故執之者可以謹節文，謹謂豪釐有所必計也。情性，在內者。政事、節文，在外者。政事、節文雖在外，而又有廣狹之殊，然皆切於日用之實，故夫子常言之。」禮獨言執者，以人所執守而言，非徒誦說而已也。輔

氏曰：「《詩》、《書》須假誦讀，然後能知其義而達諸用。禮則全在人執守而行之，故禮獨言執也。然《詩》、《書》始雖假於誦讀，然終亦必須見於所行。禮固在於執守而行之，然始亦不可不誦讀之也。」○程子曰：「孔子雅素之言，止於如此。若性與天道，則有不可得而聞者，要在默而識之也。」輔氏曰：「聖人教人，莫非日用常行之事。每即事以明理，不泥理而遺事，言雖近而指則遠，務使學者力加踐履以自得其味。其於性與天道未數數然也，故學者有所不得聞，要在默而識之者，謂不言而自得之也。」謝氏曰：「此因學《易》之語而類記之。」

○葉公問孔子於子路，子路不對。葉，舒涉反。葉公，楚葉縣尹沈諸梁，字子高，僭稱公也。輔氏曰：「楚君僭稱王，縣尹僭稱公。」葉公不知孔子，必有非所問而問者，故子路不對。抑亦以聖人之德，實有未易名言者與？輔氏曰：「此是兩說：一以葉公之智不足以知夫子，其所問者或有乖謬，故子路不答；一以夫子之德實有未易名言

者，故子路不敢答。雖是兩說，其意皆所以尊夫子也。」

子曰：「女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」

未得，則發憤而忘食；已得，則樂之而忘憂。以是二者俛焉日有孳孳，而不知年數之不足，《文集》曰：「問：『發憤忘食，是始者着力去求之時，樂以忘憂，是後來有得而安之時，二者先後自不同，而氣象亦自不相並，《集註》意是二者齊着力到老，如何？』曰：『忘食忘憂，是逐事上說，一憤一樂，循環代至，非謂終身只此一憤一樂也。逐事上說，故可遂言不知老之將至而爲聖人之謙辭，若作終身說，則憤短樂長，不可并連下句，而亦不見聖人自貶之意矣。』」○《語錄》曰：「聖人未必有未得之事，且如此說，設有未得，便發憤做將去。」○輔氏曰：「俛焉，謂刺着頭了做向前去。逐日孳孳，然更無少息時，亦不計年數之短長，但一息尚存，此志不容少懈，直至斃而後已，豈復計夫老之將至哉！聖猶如此，況學者乎？一息間斷，則便成自棄也。」但自言其好學之篤耳。然深味之，則見其全體

至極，純亦不已之妙，有非聖人不能及者。

輔氏曰：「全體至極，言始終無虧也。純亦不已，言至誠不息也。此其所以爲妙，而非聖人不能及也。」○愚謂：憤與樂相反，如陰陽寒暑然。聖人發憤至忘食，樂至忘憂，是兩邊各盡其極，如寒到寒之極處，暑到暑之極處，故曰全體至極，兩者循環不已，所以不知老之將至。此是聖人之心純乎天理，別無他嗜好，故曰純亦不已。蓋凡夫子之自言類如此，學者宜致思焉。輔氏曰：「凡聖人之自言，非是嫌其不遜，慮其或過，而固爲是謙抑之辭也。德盛仁熟，肆口而言，愈近愈下，而其意味愈深愈長。故凡夫子之自言，類如此。而學者所當深思其所以然，而詳玩其義理之實也。」

○子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」好，去聲。

生而知之者，氣質清明，義理昭著，不待學而知也。輔氏曰：「聖人稟得天地五行之氣清明純粹，故能全得天地五行之理，自然昭著，不待學而後知，故謂之生知也。」敏，速也，謂汲汲也。○尹氏

曰：「孔子以生知之聖，每云好學者，非惟勉人也，蓋生而可知者義理爾，若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」《語錄》曰：「聖人雖是生知，然也事事理會過，這道理不是只就一件事上理會見得便了，學時要無所不學。」○輔氏曰：「孔子以生知之聖，每云好學者，諸家多以爲勉人之辭，故尹氏辨之，以爲生而可知者，自然昭著之義理耳，若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」○又曰：「好古敏求，非生知者不能。既知其義理，則自然敏於學，以驗其實也。故生而知之者，義理也，好古敏求者，事實也。理與事一貫，知與行相資。」

○子不語怪，力，亂，神。

怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，固聖人所不語。鬼神，造化之迹，雖非不正，然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也。輔氏曰：「怪異，非常也。勇力，非德也。悖亂，非治也。三者皆非正理，而聖人之心廣大光明，隱惡揚善，自然不語及此。至於鬼神，雖非不正，然乃造化之迹，二

氣之良能，其理幽深，非格物知至者而驟以語之，則反滋其惑，故亦不輕以語人。然能知所以爲人，則知所以爲鬼神矣。」○謝氏曰：「聖人語常而不語怪，語德而不語力，語治而不語亂，語人而不語神。」

○子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」

三人同行，其一我也。彼二人者，一善一惡，則我從其善而改其惡焉，是二人者皆我師也。《語錄》曰：「人若以自脩爲心，則舉天下萬物，凡有感乎前者，無非足以發吾義理之正。善者固可師，不善者這裏便恐懼脩省，恐落在裏面去，是皆師也。」○尹氏曰：「見賢思齊，見不賢而內自省，則善惡皆我之師，進善其有窮乎？」

○子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」魋，徒雷反。

桓魋，宋司馬向魋也。出於桓公，故又稱

桓氏。雖欲害孔子，孔子言天既賦我以如是之德，則桓雖其奈我何？言必不能違天害己。或問：「孔子何以知天之生德於己？」曰：

「天之生我而使之氣質清明，義理昭著，則是天生德於我矣，豈其不自知哉！」○《語錄》曰：「天生德於聖人，桓雖如何害得！故知其不能違天害己也。」○問：「聖人見其勢不可害己，還以理度其不能害邪？」曰：「若以勢論，則害聖人甚易，唯聖人自知其理，有終不能害者。」

○子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」

諸弟子以夫子之道高深不可幾及，故疑其有隱，輔氏曰：「程子以夫子之道爲高遠，而《集註》易之以高深。言高則見其不可企及，言深則見其不可窺測，言遠則恐人求之於遠而不切於人倫日用之實，故以深易遠也。」而不知聖人作、止、語、默無非教也，故夫子以此言曉之。與，猶示也。○程子曰：「聖人之道猶天然，門弟子親炙而冀及之，然後知其高且遠也。使誠以爲不

可及，則趨向之心不幾於怠乎？故聖人之教，常俯而就之如此，非獨使資質庸下者勉思企及，而才氣高邁者亦不敢躡易而進也。」輔氏曰：「聖人之道如天然者，止以其高遠而不可及言之乎？」曰：「非但以其高遠也，蓋言其至誠無息，自然體用一源，顯微無間，如天之不言而四時自爾行，百物自爾生耳，固非勉力用意者之可到也。」○又曰：「聖人之道固如天矣，然自不知學者而觀之，則天自天，聖自聖，我自我，道自道，判然不相連。」○又曰：「惟夫二三子親炙而冀及之，盡其力竭其才以求焉，然後有知夫仰之彌高，窮之益遠，既以爲不可及，故疑其有隱也。然其所謂道，亦非虛無冥漠之謂，不過人倫日用所當行者耳。但聖人由之，則從容而中，無適不然，而真有如天之實耳。」○又曰：「使學者求之而力盡才竭，自以爲不可及，則懈怠之意乘之，而趨向之心息矣。故聖人之道，雖曰如天之不可及，而其教人，則每每俯而就之。」○又曰：「人之才品不同，固自有高下，然以爲學論之，則資質庸下者多失之不及，易得懈怠而止，才氣高邁者多失之過，易得陵躡而進。懈怠而止者，固無可望矣；陵躡而進者，

亦惡保其能終乎？懈怠而止者，病在苦其難，陵躐而進者，病在忽其易。今夫子自以爲無隱，且曰吾無行而不與二三子，則資質庸下者，不至病其難，而必有以發其勉思企及之志，才高氣邁者，不敢忽其易，而必有以致其謹重密察之功。在我者一施之，在彼者各以其資質高下而有益焉，此又聖道如天之一證也。」○陳氏曰：「如性與天道，是深隱高遠處，日用人事，是淺近卑顯處。然深隱高遠之理，實流行乎淺近卑顯之中，而淺近卑顯之事，實根原於深隱高遠之處。其分不同，而其理則一而已。由其理之一，所以夫子無行而不與二三子，作、止、語、默，無非教也；由其分之殊，故學者當循序而漸進，不可躐等而頓造也。」

呂氏曰：「聖人體道無隱，與天象昭然，莫非至教。常以示人，而人自不察。」輔

氏曰：「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。聖人體道無隱，作、止、語、默，亦無非教也，但人自不察耳。」

○子以四教：文、行、忠、信。行，去聲。

程子曰：「教人以學文脩行而存忠信也。忠信，本也。」《語錄》曰：「文便是窮理，豈可不見於

行？然既行矣，又恐行之未有誠實，故又教之以忠信。所以程子言以忠信爲本，蓋非忠信，則所行不成耳。」○陳氏曰：「須知學文所以窮理，脩行所以體是理於身，而存忠信又所以萃是理於心者也。」

○子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」

聖人，神明不測之號。陳氏曰：「聖與神無甚分別，合而言之，只一套事，分而言之，神只是聖之不可知，非於聖人之上又別有一等神人也。所謂神明不測者，自其底蘊言之，則淵而不可測，自其施爲言之，則妙而不可測，不可以偏看也。」君子，才德出衆之名。《語錄》曰：「有德而有才，方見於用。如有德而無才，則不能爲用，亦何足爲君子！」

子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恒者，斯可矣。恒，胡登反。」

「子曰」字疑衍文。輔氏曰：「此只是一章，不應重出『子曰』字，故疑其爲衍文也。」恒，常久之名。輔氏曰：「訓恒爲常爲久，皆未盡，蓋兼有常久之意也。」張

子曰：「有常者，不貳其心。」輔氏曰：「人之所以無常者，以其有貳心故也。心一於是，則能有常矣。」善人者，志於仁而無惡。」《語錄》曰：「善人是資質自好底人，要做好事而自然無惡者也。」

亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。」亡，讀爲無。

三者皆虛夸之事，凡若此者，必不能守其常也。《語錄》曰：「正謂此皆虛夸之事，不可以久，是以不能常，非謂此便是無常也。」○又曰：「此三病，皆受於無常之前。」○黃氏曰：「亡爲有，虛爲實，約爲泰，三者夸大欺妄之意，不實之謂也。人惟實也，則始終如一，故能有常。今其人不實如此，又豈敢望其有常哉？」○張敬夫曰：「聖人、君子以學言，善人、有恒者以質言。」輔氏曰：「學至於聖人，則造乎極而無以復加矣。君子雖未及乎聖人，然其才德超出於衆，則其爲學亦已成矣。善人雖未必知學，然其資質之美，自然志於善而不志於惡。至於有恒者，則資質又不及善人，但亦純固而不務虛夸，守其一端則終身不易者也。」愚

謂有恒者之與聖人，高下固懸絕矣，然未有不自有恒而能至於聖者也。故章末申言有恒之義，輔氏曰：「有恒者無二心，有特操，雖視聖人等級高下爲懸絕，然未有不自有恒而能至於聖者。故夫子於章末申言無恒者之虛夸，以見有恒者之篤實。」其示人人德之門，可謂深切而著明矣。

○子釣而不綱，弋不射宿。射，食亦反。

綱，以大繩屬網，絕流而漁者也。弋，以生絲繫矢而射也。宿，宿鳥。○洪氏曰：「孔子少貧賤，爲養與祭，或不得已而釣弋，如獵較是也。然盡物取之，出其不意，亦不爲也。此可見仁人之本心矣。待物如此，待人可知；小者如此，大者可知。」輔氏曰：「洪氏之說於事實義理備盡無餘矣。但常人之情，漁者必有求多之意，弋者必有幸中之心，然聖人之事止於如此，則可見其從心不踰矩之一端矣。不曰聖人之心而曰仁人之本心者，據此事只可謂之仁，然曰本心，則雖聖人，亦不能加豪末於此矣。」

○子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」識，音志。

不知而作，不知其理而妄作也。輔氏曰：「作，爲也。一事必有一理，爲其事而不循其理，則是妄作也。」孔子自言未嘗妄作，蓋亦謙辭，然亦可見其無所不知也。輔氏曰：「夫子言此雖是謙辭，然於無所不通之聖，自有不可掩者。」識，記也。所從不可不擇，記則善惡皆當存之，以備參考。如此者雖未能實知其理，亦可以次於知之者也。

○互鄉難與言，童子見，門人惑。見，賢遍反。

互鄉，鄉名。其人習於不善，難與言善。惑者，疑夫子不當見之也。

子曰：「與其進也，不與其退也，唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」

疑此章有錯簡。「人潔」至「往也」十四字，

當在「與其進也」之前。潔，修治也。與，許也。往，前日也。言人潔己而來，但許其能自潔耳，固不能保其前日所爲之善惡也；但許其進而來見耳，非許其既退而爲不善也。蓋不追其既往，不逆其將來，以是心至，斯受之耳。唯字上下，疑又有闕文，大抵亦不爲己甚之意。輔氏曰：「以往，爲往前之事，然後見聖人不追其既往，不逆其將來之意。末乃以『不爲己甚』結之。然『唯何甚』一句亦不明白，故又疑上下必有闕文。」○愚謂：人前日不善而今日向善，未可知，今日向善後日又爲不善，亦未可知。若追其既往，又逆其方來，則已甚矣，故夫子云然。○程子曰：「聖人待物之洪如此。」

○子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以爲遠者；反而求之，則即此而在矣，夫豈遠哉？輔氏曰：「仁者，心之德，我固有之，非在外也。」

如手之執，足之履，目之視，耳之聽，不假外求，欲之則至，何遠之有？而人不知反求而病其遠，此夫子所以發此論也。」○蔡氏曰：「仁者，心之德，纔一收斂，則此心便在。」○程子曰：「爲仁由己，欲之則至，何遠之有？」輔氏曰：「程子最得其文意之曲折，讀之者自當有所發。」

○陳司敗問：「昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」

陳，國名。司敗，官名，即司寇也。胡氏曰：

「《左氏傳》註：陳、楚名司寇爲司敗。」昭公，魯君，名稠。習於威儀之節，當時以爲知禮。故司敗以爲問，而孔子答之如此。

孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳爲同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」取，七柱反。

巫馬姓，期字，孔子弟子，名施。魯人。司敗揖而進之也。相助匿非曰黨。禮不娶同

姓，而魯與吳皆姬姓。謂之吳孟子者，諱之使若宋女子姓者然。輔氏曰：「婦人稱姓，周女曰姬，宋女曰子，齊女曰姜，楚女曰芊是也。」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

孔子不可自謂諱君之惡，又不可以娶同姓爲知禮，故受以爲過而不辭。輔氏曰：「自言諱君之惡，又不可以娶同姓爲知禮，則又顛倒是非，而有害於義理也。」○吳氏曰：「魯蓋夫子父母之國，昭公，魯之先君也。司敗又未嘗顯言其事，而遽以知禮爲問，其對之宜如此也。及司敗以爲有黨，而夫子受以爲過，蓋夫子之盛德，無所不可也。然其受以爲過也，亦不正言其所以過，初若不知孟子之事者，可以爲萬世之法矣。」輔氏曰：「世之褊心狹量者雖一身無非過惡，然人一以過歸之，則拂然固拒而不受。惟聖人之盛德，無所不可，故受以爲過而不辭。」

也。」○又曰：「聖人本無過也，而其所以過者，爲君諱也。若正言之，則卒成彰君之惡矣，故只曰『丘也幸，苟有過，人必知之』，初若不知孟子之事者。其誠意懇惻，從容中道，盡己而不責人之心，真可以爲萬世之法矣。且以有過而人知爲幸，又以垂教以警夫護疾而忌醫者。」○陳氏曰：「吳氏之說甚精甚密，最發得聖人盛德之言，隨觸而應，自然從容中節而不失乎人情事理之宜，真可爲萬世法矣。」

○子與人歌而善，必使反之，而後和之。和，去聲。

反，復也。必使復歌者，欲得其詳而取其善也。而後和之者，喜得其詳而與其善也。輔氏曰：「詳，謂首尾節奏之備也。取其善者，取人之善也。與其善者，與人爲善也。此兩句已說盡孔子當時之意。」此見聖人氣象從容，誠意懇至，而其謙遜審密，不掩人善又如此。或問：「謙遜審密，不掩人善。」曰：「聖人天縱多能，其於小藝，不待取於人而後足，而必欲得其詳如此，其謙遜審密可知也。然若不俟其曲終而遽和之，則亦幾於伐己之能，以掩彼

之善矣。故必俟其曲終，以盡見其首尾節奏之善，然後使人復歌而始和之，則既不失其與人爲善之意，而又不掩其善也。然此亦聖人動容周旋自然中禮，非有意於爲之也，抑又見其從容不迫，不輕信而易悅之意。」○《語錄》曰：「他歌既善，使他復歌，聖人未遽和以攙雜之，如今人見人說得一話好，未待人了，便將話來攙他底，則是掩善。」○輔氏曰：「自『氣象從容』以下，乃《集註》推言事外之意也。氣象從容，則在我謙遜而無攙言勸人之事，誠意懇至，則臨事審密而無苟簡率略之爲，謙遜者，禮之實，審密者，知之用，不掩人善，又仁者之心也。」○胡氏曰：「氣象從容，誠意懇至者，歌而反，反而和，好善篤而取之不厭也。謙遜者，一藝之長領會不暇也。審密者，不輕聽易悅也。不掩人善者，不矜己而忽人也。」蓋一事之微，而衆善之集，有不可勝既者焉，永嘉陳氏曰：「必使復歌者，既欲彰其善之實，又欲暢其歌之情。而後和之者，示我樂善之無倦，詠歎而淫佚之也。只一歌詩耳，而意思綢繆容與若此，豈非衆善之集乎！」讀者宜詳味之。

○子曰：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾

未之有得。」

莫，疑辭。《語錄》曰：「猶今人云『莫是如此否』。」猶人，言不能過人，而尚可以及人。未之有得，則全未有得，皆自謙之詞。而足以見言行之難易緩急，欲人之勉其實也。輔氏曰：「教人者務盡其辭，多不謙下，惟聖人則不然，雖其言之謙下，而教亦自行於中，此所以爲不可及也。文雖不能過人，而尚可及人，則見文之在人，不難爲，而不必於求工之意。躬行君子全未有得，則見行之在人有難爲之實，當勉而求之，不可有半途而廢之失。且勉人以爲其實，而亦不廢其文，但有先後緩急之序。合而觀之，又見其雖不遜其能，而亦不失其謙，一言之中，指意反覆，更出互見，曲折淵永，非聖人而能若是哉！」○謝氏曰：「文雖聖人無不與人同，故不遜；能躬行君子，斯可以入聖，故不居。猶言『君子道者三，我無能焉』。」

○子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：

「正唯弟子不能學也。」

此亦夫子之謙辭也。聖者，大而化之。仁，則心德之全而人道之備也。輔氏曰：「德極其大而淳查渾化，泯然無復可見之迹，斯謂之聖。仁之一字，偏言之則一事，專言之則包義禮智信四者。此對聖而言，則是專言之也。故以爲心德之全，人道之備。」○胡氏曰：「心德，內也；人道，外也。全與備，皆極至之謂也，兼內外限量而極言之。」爲之，謂爲仁聖之道。誨人，亦謂以此教人也。《語錄》曰：「他也不曾說是仁聖，但爲之，畢竟是箇甚麼？誨人，畢竟是以甚麼物事誨人？這便知得是『爲之』是爲仁聖之道，『誨人』是以仁聖之道誨人。」然不厭不倦，非己有之則不能，輔氏曰：「爲之不厭者，仁聖之實。誨人不倦者，仁聖之施。非在己有仁聖之德，豈能如是？」所以弟子不能學也。○晁氏曰：「當時有稱夫子聖且仁者，以故夫子辭之。苟辭之而已焉，則無以進天下之材，率天下之善，將使聖與仁爲虛器，而人終莫能至矣。故

孔子雖不居仁聖，而必以「爲之不厭，誨人不倦」自處也。「可謂云爾已矣」者，無他之辭也。公西華仰而嘆之，其亦深知夫子之意矣。」晁氏，名說之，清豐人。○輔氏曰：「晁氏於辭意尤更明備，若非當時有稱夫子聖且仁者，則夫子何爲而自爲謙辭如此哉？既爲謙辭而不居仁聖矣，若非慮其所終而爲勉進後世學者之計，則又何爲而復以「爲之不厭，誨人不倦」之說繼其後哉？「則可謂云爾已矣」者，極言其無復他說，而使學者致其思也。公西華便能仰而嘆曰「正唯弟子不能學也」，蓋即其「爲之不厭，誨人不倦」二事而見夫子實全仁聖之德，非學者所能企及也。然則華之學識，蓋亦亞於子夏矣。」

○子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。」《誄》曰：「禱爾于上下神祇。」子曰：「丘之禱久矣。」誄，力軌反。

禱，謂禱於鬼神。有諸，問有此理否。《誄》者，哀死而述其行之詞也。胡氏曰：「哀死者，憂其或不可救也。述其行者，恐其行有未至也。」

上下，謂天地。天曰神，地曰祇。《文集》曰：「只是引此古語以明有禱之理，非謂欲禱于皇天后土也。」禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。或問此一節。曰：「禱雖臣子之禮，而其詞則固述其君父悔過遷善之詞，以解謝鬼神之譴怒也。」無其理則不必禱，既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷。其素行固已合於神明，故曰：「丘之禱久矣。」《文集》曰：「聖人固有不居其聖時節，又有直截擔當無所推遜時節。」又《士喪禮》，疾病行禱五祀，蓋臣子迫切之至情，有不能自己者，初不請於病者而後禱也。故孔子之於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。或問：「行禱五祀，著於《禮經》，今子路請之，而夫子不從，何也？」曰：「以理言之，則聖人之言盡矣，以事言之，則禱者臣子至情迫切之所爲，非病者之所與聞也。病而與聞乎禱，則是不安其死，而諂於鬼神，以苟須臾之生，君子豈爲是哉！」曰：「然則聖人直以爲無事於禱，何也？」曰：「是蓋有難言者，然以理言，則既兼舉之矣。」

蓋祈禱卜筮之屬，皆聖人之所作，至於夫子而後教人一決諸理，而不屑於冥漠不可知之間，其所以建立人極之功，於是爲備。」○《文集》曰：「疾病行禱者，臣子之於君父各禱於其所當祭，士則五祀是也。子路所欲禱，必非淫祀，但不當請耳，故孔子不以爲非，而但言不必禱之意。」○輔氏曰：「疾病而行禱，乃臣子迫切之至情，在周公猶爲之然。於周公則可，武王則不可。子路則可，夫子則不可。領子路之至情，明在己之正理，夫子之心，即天地鬼神之心也。」

○子曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固。」孫，去聲。

孫，順也。固，陋也。奢儉俱失中，而奢之害大。輔氏曰：「奢則不孫以犯上，儉則固陋而已。不孫之害，其流無窮，固之害，止此而已。」○晁氏曰：「不得已而救時之敝也。」輔氏曰：「道以中爲至，奢儉皆非理之中。夫子此言出於不得已，以救時奢靡之失耳。」

○子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」
坦，平也。蕩蕩，寬廣貌。程子曰：「君子

循理，故常舒泰；小人役於物，故多憂戚。」

輔氏曰：「惟平故寬廣，惟險故多憂。天理常平，人欲常險。」○胡氏曰：「程子以循理、役於物分言，乃蕩蕩、戚戚之所由生也。理者本乎自然，人能循其自然而行之，則上下四旁不相侵越，故坦然而平。平則仰不愧，俯不忤，此所以舒泰也。役於物者，爲物所役也。求名者役於名，求利者役於利，凡意之所發不與理合者，皆役於物也。行險僥倖，患得患失，此所以憂戚也。」○程子曰：「君子坦蕩蕩，心廣體胖。」輔氏曰：「心廣體胖，所以指言坦蕩蕩之氣象。」

○子溫而厲，威而不猛，恭而安。

厲，嚴肅也。人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏，輔氏曰：「德性，指無極之真而言也，理之在人，固無所不備矣。氣質，指陰陽五行之氣而言也，氣之在人，則有厚薄昏明之異，故鮮有不偏者。」惟聖人全體渾然，陰陽合德，故其中和之氣見於容貌之間者如此。輔氏曰：「陰陽合德，指氣而言。中者，性也。和者，氣也。而曰中和之氣者，併

性與氣而言之。」○陳氏曰：「自陽根陰而言，則濕者陽之和，厲者陰之嚴，威者陽之震，不猛者陰之順，恭者陽之主，安者陰之定。自陰根陽而言，則溫者陰之柔，厲者陽之剛，威者陰之慘，不猛者陽之舒，恭者陰之肅，安者陽之健。蓋渾然無適而非中和之極，不可得而偏指也。」○胡氏曰：「全體渾然者，非一氣之偏也。陰陽合德者，兼乎二氣，乃得中也。」○愚謂：全體渾然，應上文德性而言。陰陽合德，應上文氣質而言。所以言全體渾然於陰陽合德之上。門人熟察而詳記之，亦可見其用心之密矣。輔氏曰：「用心不密，則見其溫而不見其厲，見其威而不見其不猛，見其恭而不見其安。」抑非知足以知聖人而善言德行不能記，故程子以爲曾子之言，學者所宜反復而玩味也。

泰伯第八

凡二十一章。

子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天

下讓，民無得而稱焉。」

泰伯，周大王之長子。至德，謂德之至極，無以復加者也。三讓，謂固遜也。無得而稱，其遜隱微，無迹可見也。或問：「三讓之爲固遜。」曰：「古人辭遜，以三爲節，一辭爲禮辭，再辭爲固辭，三辭爲終辭。古註但言三遜，而不解其目也，今必求其事以實之，則亦無所據矣。」曰：「何以言其遜於隱微之中也？」曰：「泰伯之遜，無揖遜授受之跡，人但見其逃去不反而已，不知其遜者，見其遜國而已，而不知所以使文武有天下者，實由於此，則是以天下遜也。」曰：「其爲至德何也？」曰：「遜之爲德既美，至於三，則其遜誠矣，以天下遜，則其所遜大矣；而又隱晦其迹，使民無得而稱焉，則其遜也，非有爲名之累矣，此其德所以爲至極而不可以有加也。」蓋大王三子：長泰伯，次仲雍，次季歷。大王之時，商道寢衰，而周日彊大。季歷又生子昌，有聖德。大王因有翦商之志，而泰伯不從，《語錄》曰：「問：『大王有翦商之志，果如此否？』」曰：「《詩》裏分明說『實始翦商』。」

問：「『恐《詩》是推本得天下之由如此。』」曰：「若推本說，不應下『實始翦商』。」○又曰：「大王翦商，自是他周人怎麼說，若無此事，他豈肯自誣其祖？」左氏分明說泰伯不從，不知不從是不從甚麼事。」大王遂欲傳位季歷以及昌。泰伯知之，即與仲雍逃之荊蠻。《語錄》曰：「泰伯只見大王有翦商之志，自是不合他意，便掉了去。」○問：「泰伯固足以遂其所志，其如父子之情何？」曰：「到此却顧卹不得。父子、君臣一也，大王見商政日衰，知其不久，是以有翦商之意，亦至公之心也。至於泰伯，則惟君臣之義截然不可犯，是以不從。二者各行其心之所安，聖人未嘗說一邊不是，亦可見矣。」於是大王乃立季歷，傳國至昌，而三分天下有其二，是爲文王。文王崩，子發立，遂克商而有天下，是爲武王。夫以泰伯之德，當商周之際，固足以朝諸侯有天下矣，乃棄不取而又泯其迹焉，則其德之至極爲何如哉！《文集》曰：「至德有兩處：一爲文王而發，對武王誓師而言，一爲泰伯而發，對大王翦商而言。若

論其志，則文王固高於武王，而泰伯所處，又高於文王。若論其事，則泰伯、王季、文王、武王皆處聖人之不得已，而泰伯爲獨全其心，表裏無憾也。」蓋其心即夷齊扣馬之心，而事之難處有甚焉者，《語錄》曰：「夷齊處君臣間，道不合則去，泰伯處父子之際，又不可露形迹，只得不分不明且去。某書謂大王有疾，泰伯採藥不返，疑此時去也。」宜夫子之歎息而贊美之也。泰伯不從，事見《春秋傳》。

○子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」蕙，絲里反。絞，古卯反。

蕙，畏懼貌。絞，急切也。《語錄》曰：「絞，如繩兩頭絞得緊，都不寬舒，則有證父攘羊之事矣。」無禮則無節文，故有四者之弊。輔氏曰：「禮者，天理之節文，所以防其過而使之中也。恭、慎、柔德也。勇、直，剛德也。四者雖皆美德，然無禮以爲之節文，則過而爲四者之弊。故恭而無禮以節文之，則巽在牀下，故勞而不安；謹而無禮以節文之，則臨事懾怯，故蕙而多

懼，勇而無禮以節文之，則尚氣任力，而必至於作亂，直而無禮以節文之，則率情徑行，而必至於絞訐。惟有禮以爲之節文，則中焉止矣，寧有弊哉？」

君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」

君子，謂在上之人也。愚謂：前一節言在己之德而已，後一節則其效下及於民，故知君子在上之人也。興，起也。偷，薄也。○張子曰：「人道知所先後，則恭不勞、謹不憊、勇不亂、直不絞，民化而德厚矣。」○吳氏曰：「君子以下，當自爲一章，乃曾子之言也。」愚案：此一章與上文不相蒙，而與首篇謹終追遠之意相類，吳說近是。胡氏曰：「張子通解爲一章者，以六句皆以『則』爲轉語。上四則字，其弊也；下二則字，其效也。弊亦效之不善者也。謂人道知所先後者，上四句以有禮爲先也；下二句以篤親不遺故舊爲先也。然析而觀之，前四句反說，後二句正說，各爲一類。故吳氏疑爲兩章，又疑爲曾子之言者，固與謹終追遠之意同。」

而下文五章，亦皆曾子事，或者以類相從也。」

○曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足！啓予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」夫，音扶。

啓，開也。曾子平日以爲身體受於父母，不敢毀傷，故於此使弟子開其衾而視之。《詩·小旻》之篇。戰戰，恐懼。兢兢，戒謹。臨淵，恐隊。履冰，恐陷也。曾子以其所保之全示門人，而言其所以保之之難如此，至於將死，而後知其得免於毀傷也。《語錄》曰：「曾子奉持遺體，無時不戒謹恐懼，直至啓手足之時，方得自免。」○又曰：「君子未死之前，此心常恐。」小子，門人也。語畢而又呼之，以致反復丁寧之意，其警之也深矣。○程子曰：「君子曰終，小人曰死。君子保其身以沒，爲終其事也，故曾子以全歸爲免矣。」輔氏曰：「君子曰終，小人曰死，此《檀弓》所載子張將死之言。」

也。終者所以成其始之辭，而死則漸盡無餘之義。君子平日以保身爲事，故於將歿而以爲終也，如曾子所謂免者是也。」尹氏曰：「父母全而生之，子全而歸之。曾子臨終而啓手足，爲是故也。非有得於道，能如是乎？」輔氏曰：「父母全而生之，子全而歸之，此《祭義》所載曾子述孔子之言也。今若此，可謂非苟知之，亦允蹈之矣。曾子平日見道明，信道篤，故能始終不息如此，非謂一旦有得於道，便能超脫生死而不但不怖，如釋氏之說也。」范氏曰：「身體猶不可虧也，況虧其行以辱其親乎？」輔氏曰：「范氏警切學者於德性上做工夫，尤爲切至。」○胡氏曰：「范氏正恐學者但以曾子不虧其身而已，則將有僥倖苟免之意，故又特以不虧其行申言之，所以厲中人也。」

○曾子有疾，孟敬子問之。

孟敬子，魯大夫仲孫氏，名捷。問之者，問其疾也。

曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」

言，自言也。胡氏曰：「禮：自言曰言，答述曰語。」鳥畏死，故鳴哀。人窮反本，故言善。輔氏曰：「人性本善，凡爲惡者，役於氣，動於欲，而陷溺焉耳，非其本性然也。至於將死，氣消矣，欲息矣，則反本而言善，乃理之宜。」此曾子之謙辭，欲敬子知其所言之善而識之也。

君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」遠，近，並去聲。

貴，猶重也。陳氏曰：「此章主意，最重在貴字上。」容貌，舉一身而言。暴，粗厲也。慢，放肆也。《語錄》曰：「如人狼戾，固是暴，稍不溫恭，亦是暴。如人倨肆，固是慢，稍或怠緩，亦是慢。」○又曰：「粗，不精細也。」信，實也。正顏色而近信，則非色莊也。《文集》曰：「此言持養久熟之功。正其顏色，即近於信，蓋表裏如一，非但色莊而已。以上下兩句考之，可見非謂正顏色即是近信也，若非持養有素，則正

顏色而不近信者多矣。」○《語錄》曰：「信是信實。色，有『色厲而內荏』者，『色莊』者，『色取仁而行違』者，苟不近實，安能表裏如一乎？」問：「正是着力之辭否？」曰：「亦著力不得。若不到近實處，正其顏色，但見作偽而已。」○又曰：「這須是裏面正後，顏色自恁地正，方是近信。」辭，言語。氣，聲氣也。鄙，凡陋也。倍，與背同，謂背理也。《語錄》曰：「今人議論，有見得雖無甚差錯只是淺近者，此是鄙。又有說得甚高而實背於理者，此是倍。」○又曰：「鄙便是說一樣卑底說話，倍是逆理。」籩，竹豆。豆，木豆。言道雖無所不在，然君子所重者，在此三事而已。是皆脩身之要、為政之本，學者所當操存省察，而不可有造次顛沛之違者也。《文集》曰：「脩身之要、為政之本二句最宜玩味，但莊敬、誠實、涵養，亦非動容貌、正顏色、出辭氣之外，別有一段工夫，只是就此持守着力，至其積久純熟，乃能有此效而不費力耳。」○黃氏曰：「容貌、顏色、辭氣，見於外者也，欲正其外，亦不過致謹於言動之間而已。今《集註》以為操存省察，則反用力於其內，未有不正其內而能正其外者也。」

況夫暴慢也、信也、鄙倍也，皆心術之所形見者也，不正其內，安能使其外之無不正乎？有諸中以形諸外，制於外以養其中，則心可正，理可明，敬可存，誠可固，脩身之要，孰有急於此者乎！」○陳氏曰：「《集註》舊本以為脩身之驗，非莊敬誠實涵養有素者不能，則平時涵養之說也。今本以為脩身之要，學者所當操存省察而不可有造次顛沛之違，則臨事持守之說也。舊說雖有根原，然却在三言之外起意，其工夫全在目前，而目下則疎闊，任其自爾。不若今本工夫縝密親切，既可以包平日涵養在內，又從目今臨事，以至於將死一息未絕之前，皆無有頃刻之違，其所謂操存，則在上三句，所謂省察，則在下三句，本末不偏，終始兼貫，其義為長。」若夫籩豆之事，器數之末，道之全體固無不該，然其分則有司之守，而非君子之所重矣。《語錄》曰：「籩豆之事雖亦道之所寓，然自有人管了，君子只脩身而已。」○又曰：「人於身上事都不照管，却只去理會那籩豆等小事，便不得。只這箇自有有司，但責之有司便得。若全不曉，如何解任那有司？若籩裏盛有汁底物事，豆裏盛乾底物事，自是不得。也須着曉始得，但所

重者是上面三事耳。」○程子曰：「動容貌，舉一身而言也。周旋中禮，暴慢斯遠矣。正顏色則不妄，斯近信矣。出辭氣，正由中出，斯遠鄙倍。三者正身而不外求，故曰籩豆之事則有司存。」《語錄》曰：「明道之言，簡約明白，意旨深遠。」尹氏曰：「養於中則見於外，曾子蓋以脩己爲爲政之本。若乃器用事物之細，則有司存焉。」《語錄》曰：「尹氏溫淳易直，故有得於平日涵養之原。」

○曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。」

校，計校也。友，馬氏以爲顏淵是也。胡氏曰：「今從之者，非顏子不足以當之也。」顏子之心，唯知義理之無窮，不見物我之有間，故能如此。胡氏曰：「唯知義理之無窮者，自脩之念不已也，故雖能而常若不能，雖多而常若寡，雖有且實而常若

無若虛焉。不見物我之有間者，視人猶己也，故人雖有侵犯於我，在我不起計校之心焉。」○謝氏曰：「不知有餘在我，不足在人；不必得爲在己，失爲在人，非幾於無我者不能也。」《語錄》曰：「問：『顏子已是無我，《集註》如何下幾字？』曰：『聖人全是無我，顏子却但是不以我去壓人，却尚是有箇人與我相對在，聖人便和我都無了。』」○輔氏曰：「不知有餘在己，不足在人，以理言也，所以釋『以能問於不能』，至『實若虛』四句也。不必得爲在己，失爲在人，以事言也，所以釋『犯而不校』一句也。」

○曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。」與，平聲。

其才可以輔幼君、攝國政，其節至於死生之際而不可奪，可謂君子矣。《語錄》曰：「託六尺之孤，謂輔幼主。寄百里之命，謂攝國政。」○又曰：「託六尺之孤，寄百里之命，才者能之。至於臨大節而不可奪，則非有德者不能也。」○又曰：「如霍光擁昭

立宣，可謂有才，而其妻毒許后，事不能制，便不是臨大節不可奪。」○又曰：「問：『此本是兼才節說，然緊要處却在節操上。』」曰：「不然。三句都是一般說，須是才節兼全，方謂之君子。若無其才，是徒有其節，雖死何益？如受人託孤之責，自家雖無欺之心，却被別人欺了，也是自家不了事，不能受人之託矣。如受人百里之寄，自家雖無竊之心，却被別人竊了，也是自家不了事，不能受人之寄矣。自家徒能臨大節而不可奪，却不能了得他事，雖能死也，只是箇枉死，濟得甚事？如晉之荀息是也。所謂君子者，豈是斂手並脚底村人？既曰君子，須是事事理會得方可，若但有節而無才，也喚做好人，只是不濟得事耳。」○輔氏曰：「才者，德之用，節者，德之守；而君子，則成德之名也。」○胡氏曰：「《周禮·疏》云『六尺，年十五』，故知爲幼君也。《孟子》曰『公侯皆方百里』，故知爲國政也。『輔幼君，攝國政』，言其『可』者，度其能也，故云『才』。『臨大事』，言其『不可奪』者，論其操也，故云『節』。才者，德之用，節者，德之守。二者不可偏廢，有其節，無其才，雖無欺人之心，而未必足以託，恐不免爲他人所欺也。雖無竊之心，而未必足以寄，恐不免爲他人所竊也。爲人欺竊而徒死，無益也，苟息之

徒是也。有其才無其節，則大者不足觀矣，霍光奪於妻子之愛是也。二者雖若並言，而節爲之本，上二句皆云『可以』，下一句乃所以承上文也。謂既能爲彼，而又所守如此，始決然可謂之君子。」與，疑詞。也，決詞。設爲問答，所以深著其必然也。○程子曰：「節操如是，可謂君子矣。」愚謂：《集註》既以才與節並言，而復引程子節操之說，蓋其重在節也。

○曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。」

弘，寬廣也。《語錄》曰：「弘是寬廣耐事，事事都着得。道理也着得多，人物也着得多。若着得這一箇，着不得那一箇，便不是弘。」○又曰：「弘雖是寬廣，却被人只把做度量寬容看了，便不得。且如『執德不弘』，便是此弘字，謂如人有許多道理。及至學來，下梢却做得狹窄了，便是不弘。」○又曰：「若容民蓄衆底事，也是弘，便是外面事。而今人說弘字，多做容字說了，則這弘字裏面無用工夫處。」○又曰：「弘字只對隘字看，便見得。如看文字相似，只執一說，見衆說皆不復取，便是不弘。若是弘底人，便包容衆說。又非是於中無所可否。包容之

中，又爲判別，此便是弘。」○胡氏曰：「寬則容受之多，廣則承載之闊也。」毅，彊忍也。《語錄》曰：「毅，是立脚處堅忍強厲，擔負得去底意。」○又曰：「毅是忍耐持守，着力去做。」○又曰：「毅却是發處勇猛，行得來彊忍。」○胡氏曰：「彊則執持之堅，忍則負荷之久也。」非弘不能勝其重，非毅無以致其遠。《語錄》曰：「弘乃能勝得箇重任，毅便是能擔得遠去。弘而不毅，雖勝得重任，却恐去前面倒了。」○輔氏曰：「寬廣，故能容受，能容受，然後能勝其重。彊忍，故能堅決，能堅決，然後能致其遠。」○胡氏曰：「惟弘然後能任重，不以一善而自足也。惟毅然後能道遠，不以半途而自廢也。」仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」

仁者，人心之全德，而必欲以身體而力行之，可謂重矣。一息尚存，此志不容少懈，可謂遠矣。輔氏曰：「仁包四者，無物不體，以爲己任，可謂『重』矣，非寬洪容受，何以勝其任？且曰『必欲身體而力行之』，則異乎說仁而但欲知之者矣。與生俱

生，無有間斷，死而後已，可謂『遠』矣，非強忍堅決，何以致其遠？且曰『此志不容少懈』，則信乎求仁者不可有造次顛沛之違矣。」○程子曰：「弘而不毅，則無規矩而難立；毅而不弘，則隘陋而無以居之。」《語錄》曰：「弘而不毅，如近世楊氏之學者，其流與世之常人無以異。毅而不弘，如胡氏門人，都恁地撐腸拄肚，少間都沒頓著處。」○陳氏曰：「如柳下惠，是弘底人，其流失之不恭，則無規矩而難立，然惠却不以三公易其介，是弘而能毅也。伯夷是毅底人，其流失之隘，則是隘陋而無以居之，然夷却不念舊惡，是毅而能弘也。弘而能毅，則和而不流，而有規矩矣。毅而能弘，則中立而不倚，而有以居之矣。」又曰：「弘大剛毅，然後能勝重任而遠到。」輔氏曰：「此又釋先弘而後毅之義也。譬如重擔子必先擔得起，然後可論其所行之遠近。」○胡氏曰：「程子初言弘毅不可以偏廢，再言必弘毅而後可以任重而道遠也。」

○子曰：「興於《詩》，

興，起也。《詩》本性情，有邪有正，胡氏曰：

「如二南之正始爲正，鄭衛之淫奔爲邪也。」其爲言既易知，胡氏曰：「《詩》之詞，明白洞達也。」而吟詠之間，抑揚反復，其感人又易入。輔氏曰：「吟咏，謂詠歌其詩。抑揚，謂詠嘆之聲。或高或下，反復謂詠，歌之不一而足。」○胡氏曰：「吟詠者，歌永言也。抑揚者，聲音高下也。反復者，前後重複也。」故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必於此而得之。胡氏曰：「《詩》之正，可以感發其善心；《詩》之邪，可以懲創其逸志，所以興也。」

立於禮，

禮以恭敬辭遜爲本，而有節文度數之詳，胡氏曰：「恭主一身而言，敬主一心而言，處己之道也。辭者，解使去己，遜者，推以與人，接物之方也。節文，品節文章也；度數，制度數目也。既有以爲處己接物之本，而周旋曲折，又能纖悉如此。」可以固人肌膚之會，筋骸之束。胡氏曰：「人之肌膚本有所會，筋骸本有所束，至此又愈堅固也。」故學者之中，所以能卓然自立，而不爲事物之所搖奪者，必於此

而得之。輔氏曰：「禮雖本於恭敬辭遜，然規矩森嚴，節目明備，外足以固人之肌膚筋骸，而內足以禁人之非心逸志。學者之中，於此固執而允蹈焉，則足踏實地，卓然自立，而外物不足以搖奪之。」

成於樂。」

樂有五聲十二律，更唱迭和，以爲歌舞八音之節，《語錄》曰：「問：『樂有五聲十二律，更唱迭和，恐是迭爲賓主否？』」曰：「《書》所謂『聲依永，律和聲』，蓋人聲自有高下，聖人制五聲以括之。宮聲洪濁，其次爲商，羽聲輕清，其次爲徵，清濁洪纖之中爲角，此五聲之別，以括人聲之高下。聖人又制十二律以節五聲，中又各有高下，每聲又分十二等。謂如以黃鍾爲宮，則是太簇爲商，姑洗爲角，林鍾爲徵，南呂爲羽。還至無射爲宮，便是黃鍾爲商，太簇爲角，中呂爲徵，林鍾爲羽。然而無射之律只長四寸六七分，而黃鍾長九寸，太簇長八寸，林鍾長六寸，則宮聲槩下面商、角、羽三聲不過。故有所謂四清聲，夾鍾、大呂、黃鍾、太簇是也。蓋用其半數，謂如黃鍾九寸只用四寸半，餘三律亦然。如此則宮聲可以概之，其聲和矣。看來十二律皆有清聲，只說

四者，意其取數之甚多者言之。」○又曰：「人以五聲十二律爲樂之末，若不是五聲十二律，如何見得這樂？便是無樂了。五聲十二律，皆有自然之和氣。古樂不可見，然今之歌曲，亦有所謂五聲十二律，方做得曲，亦似古樂一般。如彈琴亦然。只他底是邪，古樂是正，所以不同。」可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓。《語錄》曰：「查滓，是他勉強用力，不出於自然，而不安於爲之意，聞樂則可以融化了。」○胡氏曰：「邪穢，隱惡之未去者也。查滓，病根之未除者也。」故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。《語錄》曰：「問：『五聲十二律，作者非一人，不知如何能和順道德？』」曰：「如金石絲竹，匏土草木，雖是有許多，却打成一片。清濁高下，長短小大，更唱迭和，皆相應渾成一片，有自然底和氣，不是各自爲節奏，歌者歌此而已，舞者舞此而已，所以聽之可以順道德者，須是先有興《詩》、立禮工夫，然後用樂以成之。」○輔氏曰：「樂雖始於詩歌，而聖人依之以五聲，和之以十二律，更唱迭和而以爲歌舞八音之節，所以合天人之和。

以養人之耳目，說人之情性，蕩滌其邪穢而使之不存，消融其查滓而使之盡化。學者於此涵泳而優游焉，則能至義精仁熟之地，而於道德各極其和順，而無一豪彊勉拂戾之意也。興則起，立則不反，成則渾全，此三節，其間甚闊。學者於此真積而力久焉，則自當知之。」○按《內則》，十歲學幼儀，十三學樂誦《詩》，二十而後學禮。則此三者，非小學傳授之次，乃大學終身所得之難易、先後、淺深也。《語錄》曰：「這處是大學終身之所得。如十歲學幼儀，十三學誦《詩》，從小時皆恁地學一番了，做一箇骨子在這裏，到後來方得他力。禮，小時所學，則是學事親事長之節，乃禮之小者。年到二十，所學乃是朝廷宗廟之禮，乃禮之大者。到『立於禮』時，始得禮之力。樂，小時亦學了，到『成於樂』時，始得樂之力，不是大時方去學。《詩》却是初間便得力，說善說惡却易曉，可以勸，可以戒。禮只捉住在這裏，樂便難精。《詩》有言語可讀，禮有節文可守。樂是他人作，與我有甚相關？如人唱歌好底，凡有聞者，人人皆道好。樂雖作於彼，而聽者自然竦動感發，故能義精仁熟而和順道德。」○輔氏曰：

《少儀》謂：「幼少奉事長上之禮，禮之小者也。樂，則六樂之器，鍾鼓管磬之屬，樂之一物耳。先禮而後樂，亦宜也，學詩反在其後者，凡樂之器，皆所以節夫詩之音律，須以漸習之，而未可以一旦盡能也，故先學樂而後誦《詩》。二十而後學禮，此則禮之大者，如六禮之屬，三千三百之大全也，故成而後學焉。此蓋小學傳授之次。而此章所記，乃大學終身所得之難易先後淺深焉，《詩》易於禮，禮易於樂，興者淺，立者深，成則又其深者也，故其先後之序如此，此三者之序所以不同也。而小學於學禮之後，亦終之以舞《大夏》。《大夏》，禹樂，樂之文武備者也，是亦所以終於樂也。」○永嘉陳氏曰：「此章先禮而後樂，《內則》先樂而後禮，此章非爲學之序，乃論其終身所得之先後也。學之序當如《內則》，至其將來得力處，其先善心興起，是於詩上得力；其次操守植立，是於禮上得力；至末梢德性純熟，是於樂上得力。」程子曰：

「天下之英才不爲少矣，特以道學不明，故不得有所成就。夫古人之詩，如今之歌曲，雖閭里童稚，皆習聞之而知其說，故能興起。今雖老師宿儒，尚不能曉其義，況

學者乎？是不得興於詩也。古人自洒掃應對，以至冠、昏、喪、祭，莫不有禮。今皆廢壞，是以人倫不明，治家無法，是不得立於禮也。古人之樂：聲音所以養其耳，采色所以養其目，歌詠所以養其性情，舞蹈所以養其血脉。今皆無之，是不得成於樂也。是以古之成材也易，今之成材也難。」

胡氏曰：「程子以爲今皆無此，蓋因世變而傷嘆焉。學者則當因其尚存者而深考之，不可以自畫也。」○真氏曰：「自周衰，禮樂崩壞，然禮書猶有存者，制度文爲尚可考尋。樂書則盡闕不存，後之爲禮者，既不能合先王之制，而樂尤甚焉。今世所用，大抵鄭衛之音，雜以夷狄之聲而已，適足以蕩人心，壞風俗，何能有補乎？然禮樂之制雖亡，而禮樂之理則在，故《樂記》又謂：致禮以治身，致樂以治心。外貌斯須不莊不敬，而嫚易之心人之矣；中心斯須不和不樂，則鄙詐之心人之矣。莊敬者，禮之本也，和樂者，樂之本也，學者誠能以莊敬治其身，和樂養其心，則於禮樂之本得之矣，是亦足以立身而

成德也。三百篇之詩雖云難曉，今諸老先生發明其義，了然可知，如能反復涵泳，直可以感發其性情，則所謂「興於詩」者，亦未嘗不存也。」

○子曰：「民可使由之，不可使知之。」

民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。或問此一節。曰：「理之所當然者，所

謂民之秉彝、百姓所日用者也，聖人之爲禮樂刑政，皆所以使民由之也。其所以然，則莫不原於天命之性，雖學者有未易得聞者，而況於庶民乎？蓋不能使之知，非不使之知也。」○陳氏曰：「理之當然，如父慈子孝之類，亦是大綱，說其纖悉曲折，乃是中間慈孝節目，如《內則》許多事件之類，皆日用常行當然底。非謂其所以然者，所以然乃根原來歷，是性命之本處。」○程子曰：「聖

人設教，非不欲人家喻而戶曉也，然不能使之知，但能使之由之爾。若曰聖人不使民知，則是後世朝四暮三之術也，豈聖人之心乎？」輔氏曰：「所謂聖人不使民知者，乃老氏愚民、莊子以智籠愚之說。朝三暮四，朝四暮三，詭譎不

誠，聖人而肯爲是哉？使民家喻而戶曉者，聖人之本心，不能使之知之，但能使之由之者，聖人之不得已也。」

○真氏曰：「朝四暮三，出《列子》：狙公賦芋曰『朝三暮四』，衆狙皆怒，曰『朝四暮三』，衆狙皆喜。猿狙無知而易誑，亦如愚民不知義理，輕爲喜怒也。聖人之教，惟恐不能開明下民之心，如申、韓、斯、鞅之徒，所以治其國者，專用愚黔首之術，不知民可欺以暫，不可欺以久。故卒以此亡，可不戒哉！」

○子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」好，去聲。

好勇而不安分，則必作亂。惡不仁之人而使之無所容，則必致亂。輔氏曰：「亂，謂害理、傷道、爭鬪、悖逆之事。好勇則有作亂之資，不安分則有作亂之理，此其亂在我。惡不仁之人而使之無所容，事窮勢迫，則必有不肖之心應之，此其亂在人。」二者之心，善惡雖殊，然其生亂則一也。輔氏曰：「好勇疾貧，則其心固惡矣。若其惡不仁之心，則本善也，但疾之已甚，則亦流於不仁矣。故好勇疾貧之亂，乃不知義者之所爲。疾不仁已甚之亂，乃不依仁者之所致，使

其心終於善，則亦何由致亂哉！」

○子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」

才美，謂智能技藝之美。輔氏曰：「凡能有為者，皆才也，然有美有惡。若周公之智能技藝，則又才之美者也，《金縢》之書，周公自言其多才多藝，勝於武王；又觀其作《周禮》一書，天下細微之事，蓋無不知，無不能也，其智能技藝之美可見。」驕，矜夸。吝，鄙嗇也。○程子曰：「此甚言驕吝之不可也。」

蓋有周公之德，則自無驕吝；若但有周公之才而驕吝焉，亦不足觀矣。」輔氏曰：「德出於理，才出於氣。世固有優於德而短於才者，然德極其盛，則才亦無不足。若但有其才而無其德，則雖有智能技藝之美，必不能居廣居，立正位，行大道，為向上一着事。」又曰：「驕，氣盈。吝，氣歉。」《文集》曰：「吝之所有，乃驕之所恃也，故驕而不吝，無以保其驕；吝而不驕，無所用其吝。此盈於虛者，所以必歉於實；而歉於實者，所以必盈於虛也。」○愚謂：矜夸鄙嗇，所以釋字

義。氣盈氣歉，則又推原矜夸鄙嗇之所由生也。愚謂驕吝雖有盈歉之殊，然其勢常相因。蓋驕者吝之枝葉，吝者驕之本根。故嘗驗之天下之人，未有驕而不吝，吝而不驕者也。

《語錄》曰：「驕却是枝葉發露處，吝却是根本藏蓄處。如說道理，這自是世上公共底物事，合當大家說出來。世上自有一般人，自恁地吝惜，不肯說與人，他只怕人都識了，却没差異，所以吝惜在此。獨有自家會，別人都不會，自家便驕得他，便欺得他。如貨財，也只是公共底物事，合使便着使。若只恁地吝惜，合使不使，只怕自家無了，別人却有，無可強得人，所以吝惜在此。獨是自家有，別人無，自家便做大，便欺得他。」○胡氏曰：「驕其張王，吝其收縮也。姑以驕吝於財者觀之，方其吝也，收縮閉藏，惟恐人知，及其驕也，張王矜夸，惟恐人不知。其迹若相背而馳者，然其所以閉藏者，乃欲資以矜夸也，其所以矜夸者，即前日閉藏者為之地也。譬之枝葉本根，相為貫通也。《集註》特發此義以曉人，欲人知其病根而藥之。驕之證，發於外，吝之證，藏於內。發者易見，而藏者難知。學者欲翦其枝葉，又當先拔其本根也。」○永

嘉陳氏曰：「朱子是主驕說，故以吝爲本根，驕爲枝葉。若主吝說，則驕亦吝之本根，吝亦驕之枝葉。如此看，方着得下兩句「未有驕而不吝，吝而不驕」。但吝是氣，斂藏在內，驕則發見在外，有夸滿盈溢之意。立辭只可以吝爲本根，驕爲枝葉，到下兩句方見得相爲用。」

○子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」易去聲。

穀，祿也。至，疑當作志。胡氏曰：「穀之訓不一，舊說皆訓善。不易得，謂善之難成也。然善之與惡，在人所向，特反覆間耳，何至於三年之久而無成？亦非所以勉人也。惟邦有道無道，穀之穀，正指爲祿。以此例之，則前後相應。以至爲志，則其義益精，或聲同而字誤也。」爲學之久，而不求祿，如此之人，不易得也。輔氏曰：「後世之士，求祿之志皆在爲學之先，不然則不學矣。」○楊氏曰：「雖子張之賢，猶以干祿爲問，況其下者乎？然則三年學而不至於穀，宜不易得也。」

○子曰：「篤信好學，守死善道。好，去聲。」

篤，厚而力也。愚謂：篤信者，言信得深厚牢固，不走作也。不篤信，則不能好學；然篤信而不好學，則所信或非其正。不守死，則不能以善其道，然守死而不足以善其道，則亦徒死而已。蓋守死者篤信之效，善道者好學之功。或問：「四者更相爲用，何也？」曰：「非篤信則不能好學，非守死則無以善道。然徒篤信而不能好學，徒守死而不足以善道，則又君子之所不取也。蓋能守死者，篤信之效，而能善道者，好學之力。然雖曰篤信，而未能至死不變，則其信亦不篤矣；雖曰好學，而不能推以善道，則其學亦無用矣。此四者之所以更相爲用，而不可一有闕焉者也。」○胡氏曰：「不篤信，則不能好學；不守死，則不能善道，順而言之也。不好學，則所信或非其正；不善道，則所死或失其所，逆而推之也。守死者，篤信之效；善道者，好學之功，互而求之也。」

危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。見，賢遍反。

君子見危授命，則仕危邦者無可去之義，

在外則不入可也。亂邦未危，而刑政紀綱

紊矣，故潔其身而去之。《語錄》曰：「危邦不入，

是未仕在外，則不入。亂邦不居，是已仕在內，見其紀綱

亂，不能從吾之諫，則當去之。」○問：「危邦固是不可

入，但或有見居其國，則當與之同患難，豈復可去？」

曰：「然，到此無可去之理矣。然其失則在於不能早去，

當及其方亂未危之時，去之可也。」天下，舉一世而

言。無道，則隱其身而不見也。《語錄》曰：

「天下無道，譬如天之將夜，雖未甚暗，然自此只向暗去。

知其後來必不可支持，亦須見幾而作可也。」○胡氏曰：

「以一國言，猶可視時而出入。通天下言，當與斯道相爲

隱顯。此去就之大義也。」此惟篤信好學、守死善

道者能之。輔氏曰：「篤信好學，守死善道，此士之

先務，必如此，然後其本立。去就出處，乃其末節爾。且

夫好學以善道，則見道明矣；篤信以守死，則信道篤矣。

見道明，信道篤，雖生死猶不能使之變，況出處去就之

際，宜乎其優爲之矣。」

邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，

恥也。」

世治而無可行之道，世亂而無能守之節，

碌碌庸人，不足以爲士矣，可恥之甚也。輔

氏曰：「所貴於士者，謂其進而用，則有可行之道，退而

藏，則有能守之節，故退不失己，進不失義。若咸無焉，

則是碌碌庸人，而不足以爲有亡矣。冒士之名而無士之

實，豈不可恥之甚哉！」○胡氏曰：「邦有道，則賢者必

見用，苟猶貧賤，是無可行之道也。邦無道，則賢者當知

退，苟居富貴，是無能守之節也。以是爲恥，則世治必能

有爲，世亂必能有守。」○晁氏曰：「有學有守，

而去就之義潔，出處之分明，然後爲君子

之全德也。」輔氏曰：「好學善道者，有學也。篤信守

死者，有守也。不人不居，則見則隱者，去就之義潔也。

以有道而貧賤，無道則富貴爲恥者，出處之分明也。必

如是，然後知與行相應，始與終無虧，可謂君子之全德。」

○子曰：「不在其位，不謀其政。」

程子曰：「不在其位，則不任其事也，若君

大夫問而告者則有矣。」輔氏曰：「不在其位而謀

其政，不義而不可爲也。君大夫問而不以告，不仁而不可爲也。」

○子曰：「師摯之始，《關雎》之亂，洋洋乎！盈耳哉。」摯，音至。雎，七余反。

師摯，魯樂師名摯也。亂，樂之卒章也。胡

氏曰：《國語》云：「以那爲首，其輯之亂，曰自古在昔，正指篇末。古賦『亂曰』，皆卒章也。《樂記》又『亂以武』，

復有總結之意。」《史記》曰：「《關雎》之亂以

爲風始。」《語錄》曰：「自『關關雎鳩』至『鐘鼓樂之』，

皆是亂。想其初必是已作樂，只無此辭，到此處便是亂。」洋洋，美盛意。孔子自衛反魯而正樂，

適師摯在官之初，故樂之美盛如此。」胡氏

曰：「《論語》論正樂者四：語魯太師當在先，此章次之，樂正又次之，適齊最後。蓋此章與樂正章意一也。」

○子曰：「狂而不直，侗而不愿，怵怵而不信，吾不知之矣。」侗，音通。怵，音空。

侗，無知貌。《語錄》曰：「侗，是愚模樣，不解一事底

人。」愿，謹厚也。怵怵，無能貌。《語錄》曰：

「怵怵，是拙模樣，無能爲底人。」吾不知之者，甚絕之之辭，亦不屑之教誨也。輔氏曰：「狂者多率

直，無知者多謹厚，無能者不解作僞，今乃不然，非常理也。事出非常，則非聖人之所知。此雖是甚絕之之辭，

然天地無棄物，聖人無棄人，故又知其爲不屑之教誨也。」○蘇氏曰：「天之生物，氣質不齊。其

中材以下，有是德則有是病。有是病必有是德，故馬之蹄齧者必善走，其不善者必馴。有是病而無是德，則天下之棄才也。」

輔氏曰：「天之生物，氣質不齊。中才已上，則有德而無病，此固善也。中才以下，則有是德必有是病，有是病亦必有是德，此猶可取也。智以照之，道以御之可也。若夫有是病而無是德，則又下之下者，是天下之棄才也。以是三者品量天下之才，則無餘蘊矣。」

○子曰：「學如不及，猶恐失之。」

言人之爲學，既如有所不及矣，而其心猶竦然，惟恐其或失之，警學者當如是也。黃

氏曰：「爲學之勤，若有所追逐，然惟恐不及。其用心如

此，猶恐果不可及而竟失之，況可緩乎？」○程子曰：「學如不及，猶恐失之，不得放過。才說姑待明日，便不可也。」陳氏曰：「此章大意，說爲學用工如此之急。程子不得放過，又發明恐失之義，纔放過待明日，便緩，便失了。」○愚謂：纔放過時，即是間斷。

○子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」與，去聲。

巍巍，高大之貌。不與，猶言不相關，言其不以位爲樂也。《語錄》曰：「不與，只是不相干之義。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下來移着。」

○子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。唯，猶獨也。則，猶準也。輔氏曰：「準者，五則之一，所以準平高下也，故以準訓則。」蕩蕩，廣遠之稱也。言物之高大，莫有過於天者，而獨

堯之德能與之準。故其德之廣遠，亦如天之不可以言語形容也。輔氏曰：「堯非有意於則之也，與天同德，而自不能不則之也。」

巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」

成功，事業也。煥，光明之貌。文章，禮樂法度也。堯之德不可名，其可見者此爾。

《語錄》曰：「堯與天爲一處，民無能名，所能名者事業、禮樂法度而已。」○尹氏曰：「天道之大，無爲而成。唯堯則之以治天下，故民無得而名焉。所可名者，其功業文章巍然煥然而已。」陳氏曰：「尹氏說當與前合作一意看。無爲而成，是大裏面事，準則之以治天下，亦是德裏面事。」

○舜有臣五人而天下治。治，去聲。

五人，禹、稷、契、皋陶、伯益。

武王曰：「予有亂臣十人。」

《書·泰誓》之辭。馬氏曰：「亂，治也。」輔氏曰：「《荀卿子》曰：『治亂謂之亂，猶治污謂之污也。』」

則亂之訓治，其來久矣。」十人，謂周公旦、召公奭、太公望、畢公、榮公、太顛、閎夭、散宜生、南宮适，其一人謂文母。劉侍讀以爲子無臣母之義，蓋邑姜也。九人治外，邑姜治內。或曰：「亂本作亂，古治字也。」

孔子曰：「才難，不其然乎？」唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已。

稱孔子者，上係武王君臣之際，記者謹之。才難，蓋古語，而孔子然之也。輔氏曰：「詳味夫子之言，便使人有敬重愛惜人才之意。」才者，德之用也。輔氏曰：「德出於性，才出於氣。程子論性與氣，以爲二之則不是，則以才爲德之用宜也。」唐虞，堯舜有天下之號。際，交會之間。言周室人才之多，惟唐虞之際，乃盛於此。《語錄》曰：「問：『《集註》此句恐將「舜有五人」一句閑了。』曰：「寧可將上一句存在這裏。若從元註說，則是「亂臣十人」却多於前，於今爲盛，却是舜臣五人，不得如後來盛。」降

自夏商，皆不能及，然猶但有此數人爾，是才之難得也。

三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」

《春秋傳》曰：「文王率商之畔國以事紂。」蓋天下歸文王者六州，荆、梁、雍、豫、徐、揚也。惟青、兗、冀，尚屬紂耳。范氏曰：「文王之德，足以代商。天與之，人歸之，乃不取而服事焉，所以爲至德也。孔子因武王之言而及文王之德，且與泰伯，皆以至德稱之，其指微矣。」《語錄》曰：「孔子稱至德只二人，皆可爲而不爲者也。」或曰：「宜斷三分以下，別以孔子曰起之，而自爲一章。」

○子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」問，去聲。菲，音匪。黻，音弗。洫，呼域反。

然之有。」

論語卷第四

後學 成德 校訂

間，罅隙也，謂指其罅隙而非議之也。菲，薄也。致孝鬼神，謂享祀豐潔。衣服，常服。黻，蔽膝也，以韋爲之。《語錄》曰：「韋，熟皮也。有虞氏以革，夏后氏以山，殷火，周龍章。祭服謂之黻，朝服謂之韠。」左氏：「帶裘韠焉。」冕，冠也，胡氏曰：「冕冠上版前低後高，因俛而得名。」皆祭服也。溝洫，田間水道，以正疆界、備旱潦者也。或問：「溝洫之制。」曰：「見於《周禮》遂人、匠人之職詳矣。蓋禹既平水患，又治田間之水道，使無水旱之災，所謂濬畎澮距川是也。」○胡氏曰：「《周禮》匠人職云：『九夫爲井，井間有溝。十里爲成，成間有洫。洫深廣皆八尺，溝半之。』夏制當不甚異也。既用以定經界，又旱則澮水，潦則泄水也。」或豐或儉，各適其宜，所以無罅隙之可議也，輔氏曰：「言禹之自奉常薄，而宗廟朝廷之禮，百姓衣食之源，則未嘗不盡心，所以不容於非議也。」故再言以深美之。○楊氏曰：「薄於自奉，而所勤者民之事，所致飾者宗廟朝廷之禮，所謂有天下而不與也，夫何間

論語卷第五

朱子集註 後學趙順孫纂疏

子罕第九

凡三十章。

子罕言利與命與仁。

罕，少也。程子曰：「計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。」《文集》曰：「問：『計利則害義，害義則勿道可矣，罕言何也？』曰：『有自然之利，如云『利者，義之和』是也。但專言之，則流於貪欲之私耳。』」○《語錄》曰：「命只是一箇命，有以理言者，有以氣言者。天之所以賦與人者，是理也；人之所以壽夭窮通者，是氣也。理精微而難言，氣數又不可盡委之而至於廢人事，故聖人罕言之也。仁之理至大，

數言之，不惟使人躐等，亦使人有玩之之心。蓋舉口便說仁，人便自不把當事。」○輔氏曰：「義者，天理之公也。利者，人欲之私也。天理人欲不兩立，計於彼則害於此矣。」○又曰：「命乃天之所賦予萬物者，以理言之，則聲臭俱無，以氣言之，則雜糅難辨，是其理為甚微。仁乃五性之首，所以見乎四德而無物不體，是其道為甚大。理之微，則人有所難識，知未及而驟語之，則反滋其惑，且使之棄人事而不脩。道之大，則人有所難盡，德未至而強語之，則反起其妄，且或使之忽庸行而不謹。此夫子所以罕言。」

○達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」

達巷，黨名。其人姓名不傳。博學無所成名，蓋美其學之博而惜其不成一藝之名也。

子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」

執，專執也。射御皆一藝，而御為人僕，所

執尤卑。言欲使我何所執以成名乎？然

則吾將執御矣。聞人譽己，承之以謙也。

輔氏曰：「承之以謙者，庸行也。禮之發也，唯聖人之發，

則從容闕肆如此，非若常人之暫見而旋隱，勉繼而力充

之也。」○尹氏曰：「聖人道全而德備，不可

以偏長目之也。達巷黨人見孔子之大，意

其所學者博，而惜其不以一善得名於世，

蓋慕聖人而不知者也。故孔子曰，欲使我

何所執而得爲名乎？然則吾將執御矣。」

《文集》曰：「達巷黨人本不知孔子，但嘆美其博學而惜其

無所成名，謂不以一善得名也。此言至爲淺近，然自察

邇言者觀之，則於此便見聖人道德純備，不可以一善名。

愚夫愚婦可以與知，而其所以然者，聖人有所不知也。

故孔子不欲以黨人之所稱者自居，而曰必欲使有所執

而成名，則吾當執御矣，何不以是見名乎！」

○子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從衆。

麻冕，緇布冠也。胡氏曰：「麻，績麻爲布也。冕，

冠上版也。謂之緇布冠者，染布爲赤黑色，因以爲名也。

冠者，首服之總名。冕者，冠中之別號。」純，絲也。

儉，謂省約。緇布冠，以三十升布爲之，升

八十縷，則其經二千四百縷矣。細密難

成，不如用絲之省約。《語錄》曰：「八十縷爲一

升，四十秒也。古尺一幅只闊二尺二寸，如深衣十五升

布，似如今極細絹一般，這處升數又曉未得。古尺又短

於今尺，若盡一千二百縷，須是一幅闊不止二尺二寸，方

得如此。」○胡氏曰：「禮：『朝服十五升，冠倍之。』鄭

注：「八十縷爲升，升字當爲登，登，成也。」《前漢書·食

貨志》：「周布幅廣二尺二寸。」程子言，古尺當今五寸五

分弱，則五分有奇，爲經一百一十縷，故細密難成，而謂

用絲爲功省也。」

拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾

從下。」

臣與君行禮，當拜於堂下。君辭之，乃升

成拜。輔氏曰：「案燕禮，君燕卿大夫之禮也。分坐，

取大夫所酌觶，興以酬賓，降西階下，再拜稽首。公命小

臣辭賓，升成拜。鄭註：「升成拜，復再拜稽首也。」又觀

禮，天子賜侯氏以車服，侯氏拜賜，禮亦如之。」泰，驕慢也。○程子曰：「君子處世，事之無害於義者，從俗可也；害於義，則不可從也。」輔氏曰：「君子之於世俗，或從或違，無適無莫，一於義而已。以是而違俗，則人亦不得以爲異也。」○愚謂：制度節文之細，猶可以隨時。至於繫乎三綱五常者，歷萬世而不容易也。

○子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。

絕，無之盡者。毋，《史記》作「無」是也。或問：「聖人從容中道，而有所絕，有所毋，何也？」曰：「絕非屏絕之絕，蓋曰無之盡云爾。毋，無古蓋通用，故《論語》作毋，而《史記》作無。然經傳多以無爲有無之稱，毋爲禁止之辭，則當以《史記》爲正。」○《文集》曰：「此絕字不是絕而不復萌，猶曰無爾，然必言絕而不言無者，見其無之甚也。」意，私意也。《語錄》曰：「意，是私意始萌。」○胡氏曰：「理本於天，意出於己。《大學》以誠意爲言，蓋好善惡惡一有不實，則所謂意者爲私意。意不可以孤行，必根於理而後可。此獨以意言，即私心之發

也。」必，期必也。《語錄》曰：「必是期要必行。」固，執滯也。《語錄》曰：「固是滯而不化。」我，私己也。《語錄》曰：「我，是但知有我，不知有人。」四者相爲終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。《語錄》曰：「意是始，我是終，必、固在中間，亦是一節重似一節也。」○又曰：「意是絲豪，我是成一山嶽也。」○又曰：「意是爲惡先鋒，我是爲惡成就。正如四德，真是好底成就處，我是惡底成就處。」蓋意必常在事前，《語錄》曰：「凡起意作一事，便有必期之望。」○又曰：「必，是事之未來處。」○胡氏曰：「二者在方有所作爲之先，故曰常在事前。」固我常在事後。《語錄》曰：「固，是事之已過處。」○又曰：「如做一件事不是了，即管固執是我做得是。」○胡氏曰：「二者在已有作爲之後，故曰常在事後。」至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。《語錄》曰：「意、必、固三者，只成就得一箇我。及至我之根源愈大，少間三者又從這裏生出。我生意，意又生必，必又生固，又歸宿於我。正如元、亨、利、貞，元了亨，亨了又利，利了又貞，循環不已。」

○愚謂：四者分之，則各爲一事，合之，則相爲終始。
○程子曰：「此毋字，非禁止之辭。聖人絕此四者，何用禁止。」輔氏曰：「絕四，是聖人事，不思不勉者也。」張子曰：「四者有一焉，則與天地不相似。」《語錄》曰：「人之爲事，亦有其初未必出於私意，而後來不能化去者。若曰絕私意則四者皆無，則曰『子絕一』便得，何用更言『絕四』？」以此知四者又各有一病也。」○輔氏曰：「天理一貫，無意、必、固、我之鑿。」楊氏曰：「非知足以知聖人，詳視而默識之，不足以記此。」

○子畏於匡。

畏者，有戒心之謂。輔氏曰：「聖人非若常人，妄有畏懼，但臨危涉險，則戒備之心自不可無。」匡，地名。《史記》云：「陽虎曾暴於匡，夫子貌似陽虎，故匡人圍之。」

曰：「文王既沒，文不在茲乎？」

道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。不曰

道而曰文，亦謙辭也。茲，此也，孔子自謂。輔氏曰：「文即道也，但夫子自謙，故曰文耳。其實文王既沒，則道在夫子也。」

天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」喪，與，皆去聲。

馬氏曰：「文王既沒，故孔子自謂後死者。」

《語錄》曰：「後死者是對上文文王言之，如曰未亡人之類，此孔子自謂也。」言天若欲喪此文，則必不使我得與於此文，今我既得與於此文，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則匡人其奈我何？言必不能違天害己也。」輔氏曰：「此夫子以道自任，而與天爲一也。不因匡人之難，也不說到這上。天既以斯文付夫子，則決非庸人所能害，道理必不如此。至於微服過宋，戒畏於匡，則又以盡其理之當然。其詳已見第七篇『其如予何』章。但彼以德言，而此以道言也。」

○大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多

能也？」大，音泰。與，平聲。

孔氏曰：「大宰，官名。或吳或宋，未可知也。」或問：「何以言或吳或宋？」曰：「當時惟二國有是官。」

鄭氏以爲吳，而邢疏曰：「《左傳》：『魯哀公會于蒙。』吳子使大宰嚭請尋盟，公使子貢辭焉。」子貢又嘗適吳。此鄭氏所據也。洪氏曰：「宋大宰也。《列子》稱『商大宰見孔子，曰：『丘聖者與？』宋，商後，又都商丘是也。」二說未知孰是，故兩存之。但《列子》多寓言，恐或不足據耳。與者，疑辭。大宰蓋以多能爲聖也。輔氏曰：「大宰與黨人其論聖人雖不同，而其智不足以知聖人，則一也。惜其無所成名者，望聖人之全也，疑以多能爲聖者，待聖人之淺也。」

子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」

縱，猶肆也，言不爲限量也。《語錄》曰：「天放縱聖人做得恁地，不去限量他。」將，殆也，謙若不敢知之辭。《語錄》曰：「殆，庶幾也，如而今說將次。」

○胡氏曰：「將，猶相將，不定之辭。」聖無不通，多能乃其餘事，故言又以兼之。輔氏曰：「聖人氣

質清明，義理本自昭著，而又加以學問之功，其於天下之事，巨細精粗，始終本末，蓋無一而不洞曉也。多能誠爲餘事，故子貢言「又」以兼之。」

子聞之，曰：「大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」

言由少賤故多能，而所能者鄙事爾，非以聖而無不通也。輔氏曰：「以少賤故多能，固謙辭也。而所能者又鄙事，則謙而又謙之辭也。雖不居其聖，而聖人之實，則有不可揜者矣。」且多能非所以率人，故又言君子不必多能以曉之。輔氏曰：「以多能率人，則人將徇末而忘本，尚才而不務德，卒無以入於聖賢之域矣。」

牢曰：「子云，『吾不試，故藝』。」

牢，孔子弟子，姓琴，字子開，一字子張。衛人。試，用也。言由不爲世用，故得以習於藝而通之。《語錄》曰：「想見聖人事事會，但不見用，所以人只見他小小技藝。若使其得用，便做出大功業來，不復有小小技藝之可見矣。」○吳氏曰：「弟子

記夫子此言之時，子牢因言昔之所聞有如此者。其意相近，故并記之。」

○子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」叩，音口。

孔子謙言己無知識，但其告人，雖於至愚，不敢不盡耳。叩，發動也。愚謂：叩乃叩擊之叩，故有發動之意。兩端，猶言兩頭。言終始、本末、上下、精粗，無所不盡。《語錄》曰：「兩端，猶言頭尾也。竭兩端，言徹頭徹尾都盡也。」問：「此是一言而盡這道理否？」曰：「有一言而盡者，有數言而盡者。如樊遲問仁，曰『愛人』，問知，曰『知人』。此雖一言而盡，推而遠之，亦無不盡。如子路正名之論，直說到『無所措手足』。如子貢問政，哀公問政，皆累言而盡。但只聖人之言，上下本末，始終小大，無不兼舉。」○輔氏曰：「終始以事言，本末以物言，上下以道器言，精粗以事理言，必言如是，而後該括得盡夫子之告人，必發動其兩頭而盡告之耳。」○程子曰：「聖人之教人，俯

就之若此，猶恐衆人以爲高遠而不親也。聖人之道，必降而自卑，不如此則人不親，賢人之言，則引而自高，不如此則道不尊。觀於孔子、孟子則可見矣。」《語錄》曰：「聖人極其高大，人自難企及，若更不俯就，則人愈畏憚而不敢進。賢人有未熟處，人未甚信服，若不引而自高，則人將必以爲淺近不足爲。不是要人尊己，蓋使人知斯道之大，庶幾竦動著力去做。孔子嘗言：『如有用我者，期月而已可也。』又言：『吾其爲東周乎！』只作平常閒說。孟子言：『如欲平治天下，當今之世，捨我其誰！』便說得廣，是勢不得不如此。」尹氏曰：「聖人之言，上下兼盡。極其近，衆人皆可與知；極其至，則雖聖人亦無以加焉，是之謂兩端。如答樊遲之問仁智，兩端竭盡，無餘蘊矣。若夫語上而遺下，語理而遺物，則豈聖人之言哉？」輔氏曰：「聖人之言，非有意於上下兼盡也，蓋其所得之道本末兼該，表裏如一，言之所發，自不能不盡也。又以聖人所以告樊遲者，明之程子所謂此是徹上

徹下語，聖人元無二語者，皆所謂竭兩端之教也。語上而遺下，語理而遺物者，異端之教也。程子論佛氏之學如管闕天，只見上去，不見四旁者，是語上而遺下也。又曰言焉無不周遍，實則外於倫理者，是語理而遺物也。」

○子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」夫，音扶。

鳳，靈鳥，舜時來儀，文王時鳴於岐山。蔡氏曰：「來儀者，來舞而有容儀也。」河圖，河中龍馬負圖，伏羲時出，《易啓蒙》曰：「河圖者，伏羲氏王天下，龍馬出河，遂則其文以畫八卦。」皆聖王之瑞也已，止也。○張子曰：「鳳至圖出，文明之祥。伏羲、舜、文之瑞不至，則夫子之文章，知其已矣。」輔氏曰：「聖人之道行，則文章著見於外，禮樂制度之類也。故鳳至圖出，以兆文明之祥，鳳以其文采，圖以其卦畫。文明之祥不至，則夫子之道不行，故知其文章已矣。」

○子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，見之，雖少必作，過之，必趨。齊，音咨。衰，七雷反。少，去聲。

齊衰，喪服。冕，冠也。衣，上服。裳，下服。冕而衣裳，貴者之盛服也。瞽，無目者。作，起也。趨，疾行也。《語錄》曰：「作與趨，固是敬，然敬心之所由發，則不同。見冕衣裳者，敬心生焉，而因用其敬。見齊衰者與瞽者，則哀矜之心動於中而自加敬也。」或曰：「少，當作坐。」○范氏曰：「聖人之心，哀有喪，尊有爵，矜不成人。其作與趨，蓋有不期然而然者。」尹氏曰：「此聖人之誠心，內外一者也。」輔氏曰：「二說互相發。聖人之心，寂感自然，內外如一。方其未感也，如止水，如明鏡，一有所感，則隨感而應。哀有喪，哀喪心感也。敬愛之心感於內，而作趨之容見於外，皆自然而然，不知其所以然也。」

○顏淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。」喟，苦位切。鑽，祖官反。

喟，嘆聲。仰，彌高，不可及。鑽，彌堅，不可入。在前在後，恍惚不可爲象。此顏淵深

知夫子之道無窮盡、無方體，而嘆之也。輔氏曰：「無窮盡，言道之體高廣而無量也。無方體，言道之用神妙而不測也。惟其體之高廣無量，故竭誠以慕之，則苦其彌高而不可及；盡力以研之，則苦其彌堅而不可入。惟其用之神妙不測，故瞻之則若恍然而在前，就之則又忽焉而在後，無影象之可求，無處所之可執。此蓋顏子竭誠盡力而求聖人之道，而反苦其未甚端的，故喟然以嘆其體用之高妙如此也。」

夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。

循循，有次序貌。誘，引進也。博文約禮，教之序也。言夫子道雖高妙，而教人有序也。輔氏曰：「上既言夫子之道高妙而已之不可及，不可入矣，故此復言夫子之教人則循循然有次序，善於誘己之進，此古人所以貴親炙之也。」侯氏曰：「博我以文，致知格物也。約我以禮，克己復禮也。」《語錄》曰：「博我以文，是要四方八面都見得周匝無遺。至於約我以禮，又要逼向己身上來，^①無一豪之不漏。」○又曰：「問：「格物致知，是教顏子就事物上理會，

克己復禮，却是顏子有諸己。」曰：「格那物，致吾之知也，便是會有諸己。」○輔氏曰：「致知格物，知之事也。克己復禮，行之事也。所行即是所知，非於知之外別有所行也。」○蔡氏曰：「顏子不說窮理，又不說格物，只說箇博文。蓋「文」字上該乎理，而比之理則尤顯；下該乎物，而比之物則尤精。」○又曰：「顏子不說理，只說禮，便是與復禮之禮同。此禮字便有檢束，便有規矩準繩，若只說理，便泛了。」程子曰：「此顏子稱聖人最切當處，聖人教人，唯此二事而已。」輔氏曰：

「所謂二事，亦不過知與行而已。」

欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」

卓，立貌。末，無也。此顏子自言其學之所至也。蓋悅之深而力之盡，所見益親，而又無所用其力也。輔氏曰：「悅之深，欲罷不能也。力之盡，既竭吾才也。所見益親，如有所立卓爾也。」

①「己身」，原誤作「身己」，據四庫書要本改。

而又無所用其力，雖欲從之，末由也已也。此顏子受聖人教誘以後之所造所得也。」吳氏曰：「所謂卓爾，亦在乎日用行事之間，非所謂窈冥昏默者。」黃氏曰：「顏子之見，固非後學所可窺測。然以其

不可窺測也，故言之者往往流於恍惚無所據依之地。敢於爲言者，反借佛老之說以議聖人；其不敢者，則委之於虛無不可測論之域。惟吳氏以爲亦在日用行事之間者，最爲切實。夫聖人之道，固高明廣大不可幾及，然亦不過情性之間，動容之際，飲食起居交際應酬之務，君臣、父子、兄弟、夫婦之常，出處、去就、辭受、取舍以至於政事施設之間，無非道之寓。其所謂高堅前後者，他人於此，或未能無纖豪之私，或未能達義理之正，或未能通權變之宜，或未能及從容之妙。故仰之但見其高，鑽之但見其堅，或前或後，而無定所也。顏子用力，亦不過於博文約禮之間而竭其力，則見益精，行益熟，而於聖人情性動容以至政事施設之類，皆有以見其當然之則，卓然立乎其間耳，初非有深遠不可窮詰之事也。」程子曰：「到此地位，功夫尤難，直是峻絕，又大段著力不得。」《語錄》曰：「所以著力不得，緣聖人『不

勉而中，不思而得』了。賢者若著力要不勉不思，便是思勉了，此所以說『大段著力不得』。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉，今日思之，明日思之，思而至於不思。自生而至熟，正如寫字一般。會寫底固是會，初寫底須學他寫，今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。」○又曰：「顏子到這裏也不是大段著力，只他自覺得要著力，自無所容其力。」○輔氏曰：「地位，指『既竭吾才，如有所立卓爾』之地位也。到此地位，則其理爲至精至微，非淺智浮識之所能知，疾趨大步之所能至也。惟寬以居之，勿忘勿助長，則不日而化矣。夫能爲之謂才，竭其才，則是盡其所能爲之才也。既已盡其所能爲之才，則其工夫蓋非才所能及矣，此其所以著力不得也。」○陳氏曰：「前此猶可以用力，到此，其自大而趨於化。自『思勉』而之『不思不勉』，介乎二者之境，所未達者一問，非人力所能爲矣。但當據其所已然，從容涵養，勿忘勿助，至於日深月熟，則亦將忽不期而自到，而非今日之所預知也。」楊氏曰：「自可欲之謂善，充而至於大，力行之積也。大而化之，則非力行所及矣，此顏子所以未達一問也。」輔氏曰：「力行之積，是才之

所能爲也。非力行所及，則非才之所能爲也。」○程子曰：「此顏子所以爲深知孔子而善學之者也。」輔氏曰：「嘆其道之高妙，言其教之有序，所謂深知夫子也。博文約禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已，所謂善學夫子也。」胡氏曰：

「無上事而喟然嘆，此顏子學既有得，故述其先難之故，後得之由，而歸功於聖人也。高堅前後，語道體也。仰鑽瞻忽，未領其要也。惟夫子『循循善誘』，先『博我以文』，使我知古今，達事變；然後『約我以禮』，使我尊所聞，行所知。如行者之赴家，食者之求飽，是以『欲罷而不能』，盡心盡力，不少休廢。然後見夫子『所立之卓然』。『雖欲從之，末由也已』，是蓋不怠所從，必欲至乎卓立之地也。抑斯嘆也，其在請事斯語之後，三月不違之時乎？」《語錄》曰：「問：『程子言『到此大段着力不得』，胡氏又曰

「不怠所從必欲至乎卓立之地」，何也？」曰：「末由也已，不是到此便休了不用力，但工夫用得細，不似初間，用許多粗氣力。」○輔氏曰：「《或問》謂胡說最爲全備，但歸功聖人一句未安。蓋此非有所歸功，但述其所學之本末，而嘆其未能遽至聖人之地耳。然《集註》卒不去此一句者，顏子雖無歸功之言，然其所以言，則亦有歸功之意也。」○又曰：「古今事變，非『博文』則不知，尊所聞、行所知，非『約禮』則不能。行者之赴家，食者之求飽，形容得『欲罷不能』之意出。盡心盡力，不少休廢，然後見夫子所立之卓然，是釋『既竭吾才，如有所立卓爾』。不怠所從，必欲至乎卓立之地，是釋『雖欲從之末由也已』。善顏子言此，非是於可從而不從，蓋於其不可從而必欲從之也。」○愚謂：此嘆之上，初無某事，非若夫子因曾點而發嘆，故曰無上事。先難之故，是指仰、鑽、瞻、忽。後得，是指如有所立卓爾。由字是指夫子循循博約矣。

○子疾病，子路使門人爲臣。

夫子時已去位，無家臣。子路欲以家臣治其喪，其意實尊聖人，而未知所以尊也。輔氏曰：「子路之意，以夫子之聖，其喪不可以俯同衆人，必

當有以尊異之。而夫子嘗爲大夫，有家臣矣，故欲以家臣治其喪以尊異之也。然不知聖人之喪，豈以家臣之有無爲輕重也哉！」

病間，曰：「久矣哉！由之行詐也，無臣而爲有臣。吾誰欺？欺天乎？」問，如字。

病間，少差也。病時不知，既差乃知其事，

輔氏曰：「病時不知，非謂其病而懵也，蓋侍御者見夫子之病而不以告也。既差，則必有可見之迹，因而詢之以得其實也。」故言我之不當有家臣，人皆知之，不可欺也。而爲有臣，則是欺天而已。人而欺天，莫大之罪。引以自歸，其責子路深矣。輔氏曰：「既斥子路以行詐，而又自謂其欺天，蓋以見義理之不可犯也如此。」

且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？」

無寧，寧也。輔氏曰：「猶《詩傳》不顯之爲顯也。」大葬，謂君臣禮葬。死於道路，謂棄而不葬。又曉之以不必然之故。○范氏曰：「曾子

將死，起而易簀。曰：『吾得正而斃焉，斯已矣。』子路欲尊夫子，而不知無臣之不可爲有臣，是以陷於行詐，罪至欺天。君子之於言動，雖微不可不謹。夫子深懲子路，所以警學者也。」楊氏曰：「非知至而意誠，則用智自私，不知行其所無事，往往自陷於行詐欺天而莫之知也。其子路之謂乎？」

○子貢曰：「有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」韞，紆粉反。匱，徒木反。賈，音嫁。

韞，藏也。匱，匱也。沽，賣也。子貢以孔子有道不仕，故設此二端以問也。孔子言固當賣之，但當待賈而不當求之耳。輔氏曰：「固當賣之，所以釋兩言『沽之哉』也。但當待賈，而不當求之，所以釋『我待賈者也』。詳味『沽之哉！沽之哉！』之辭，則見其理固當沽，而意則不亟也。『我待賈者

也」，又言其實以教子貢，所以長其善而救其失者至矣。此亦子貢始時事，觀後來答叔孫武叔、陳子禽之問，必不尚以孔子出處爲疑也。」○范氏曰：「君子未嘗不欲仕也，又惡不由其道。士之待禮，猶玉之待賈也。若伊尹之耕於野，伯夷、太公之居於海濱，世無成湯、文王，則終焉而已，必不枉道以從人，銜玉而求售也。」

○子欲居九夷。

東方之夷有九種。欲居之者，亦乘桴浮海之意。

或曰：「陋，如之何！」子曰：「君子居之，何陋之有？」

君子所居則化，何陋之有？輔氏曰：「聖人能必居夷之化，而不能使其道行於中國，則天也。」

○子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所。」

魯哀公十一年冬，孔子自衛反魯。是時周

禮在魯，然《詩》、《樂》亦頗殘闕失次。孔子周流四方，參互考訂，以知其說。輔氏曰：「夫子既以斯文爲己任，則其周流四方也，必當有以參互考訂而知其說。」○胡氏曰：「聖人雖生知，然於聲音節奏必考而後詳，必驗而後信。在齊聞《韶》，學之二月，亦其事也。」晚知道終不行，故歸而正之。

○子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？」

說見第七篇。黃氏曰：「指發憤忘食之註而言。」○

輔氏曰：「與《述而》篇第二章之旨同。」然此則其事愈卑而意愈切矣。輔氏曰：「此章所以警學者，使自察於踐履之間，不忽於卑近，不違於微小之意益深切矣。」

○子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」夫，音扶。舍，上聲。

天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。《語錄》曰：「道體只是道之骨

子。○黃氏曰：「言道之體段往來不窮如此也。」然其可指而易見者，莫如川流。故於此發以示人，欲學者時時省察，而無豪髮之間斷也。

《語錄》曰：「天理流行之妙，若少有私欲以間之，便如水被些障塞，不得恁滔滔地流去。」○又曰：「才不省察，便間斷。」○輔氏曰：「天理流行，無處不然，無時或已，但隱於人心者，不若形於川流者易見。人能即此而有發焉，則當自彊於體察，致力於謹獨，使之無一息之間斷，則庶幾乎不虧其本體矣。」○程子曰：「此道體也。」

天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自強不息。及其至也，純亦不已焉。」《語錄》曰：「道無本體，此四者非道之體也，但因此則可以見道之體耳。那無聲無臭，便是道。但尋從那無聲無臭處去，如何見得道？因有此四者，方見得那無聲無臭底，所以說與道爲體。」○又曰：「日往月來，寒往暑來，水流不息，物生不窮，未是道。然無這道，便無這箇了，有這道，方始有這

箇。既有這箇，就上面便可見得道。是與道做箇骨子，故言與道爲體也。若說天只如此高，地只如此厚，便也無說了。須看其所以如此者如何。」○問：「道無形體，却是這物事盛，載那道出來，故可見。」與道爲體，言與之爲體也。這體字較粗，如此，則與本然之體微不同。」曰：「也便在裏面。後面『與道爲體』之體，又說出那道之親切底骨子。恐人說物自物，道自道，所以推物以見道。其實這許多物事湊合來，便都是道之體，便在這許多物事上，只是水上較親切易見。」○又曰：「與道爲體，與那道爲形體，這體字却粗，只是形體之體。」問：「猶云『性者，道之形體』否？」曰：「然。」○黃氏曰：「此言體質之體也，謂物之可見者皆爲道之體質也。夫子所云，蓋合道器兼體用而言之也。」○輔氏曰：「自彊不息者，所謂彊仁，學者之事也。純亦不已者，所謂安仁，聖人之事也。學者須是自彊不息，不息則久，久則天，然後可以至於純亦不已之地。不然，或作或輟，若有若亡，坐談性命，而於知與行不加功焉，則沒世窮年，終不足以窺聖人之事矣。」○胡氏曰：「夫子因所見之一物而言，程子因夫子之說舉四者而言，天道體可見，固不專於水，亦不專於四者，大而造化之流行，近而口鼻之呼吸，莫不皆然。」又

曰：「自漢以來，儒者皆不識此義。此見聖人之心，純亦不已也。純亦不已，乃天德也。有天德，便可語王道，其要只在謹獨。」《文集》曰：「川流不息，天運也。純亦不已，聖人之心也。謹獨所以爲不已，學者之事也。」○《語錄》曰：「有天德，則便是天理，便做得王道。無天德，則是私意，是計較。人多無天德，所以做王道不成。」○又曰：「人多於獨處間斷。」○又曰：「纔不謹獨，便去隱微處間斷了。」○又曰：「能謹獨，則無間斷，而其理不窮。若不謹獨，便有欲來參入裏面，便間斷了，如何却會如川流底意。」○輔氏曰：「人心即天德，所寓天地之道，常久而不已也，則純亦不已，非天德而何？聖人之心，則全具得此天德者也。即是而推之，便是王道。人心、天德、王道，只是一理。」愚案：自此至篇終，皆勉人進學不已之辭。

○子曰：「吾未見好德如好色者也。」好，去聲。

謝氏曰：「好好色，惡惡臭，誠也。好德如好色，斯誠好德矣，然民鮮能之。」輔氏曰：

「好色、惡臭與好德皆出於性，然人之常情，於好色、惡臭則誠實好之惡之，至於好德，則多虛僞不實，故謝氏有此說，而又言「民鮮能之」。大凡至誠而好，則內外表裏如一，^①而心志容色皆應，有不可揜者。」○《史記》：

「孔子居衛，靈公與夫人同車，使孔子爲次乘，招搖市過之。」孔子醜之，故有是言。

《語錄》曰：「招搖，如翱翔。」

○子曰：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」簣，求位反。覆，芳服反。

簣，土籠也。《書》曰：「爲山九仞，功虧一簣。」夫子之言，蓋出於此。言山成而但少一簣，其止者，吾自止耳；平地而方覆一簣，其進者，吾自往耳。蓋學者自彊不息，則積少成多；中道而止，則前功盡棄。其止其往，皆在我而不在人也。輔氏曰：「其止

①「如一」，原倒乙，今據四庫本乙正。

者，非有尼之者也，乃吾自止耳。其進者，非有趣之者也，乃吾自往耳。反觀內省而自彊不息，則畏與忽之妄意不萌，而爲學之始終，蓋不待外求而得之矣。」

○子曰：「語之而不惰者，其回也與！」語，去聲。與，平聲。

惰，懈怠也。范氏曰：「顏子聞夫子之言，而心解力行，造次顛沛未嘗違之。如萬物得時雨之潤，發榮滋長，何有於惰，此群弟子所不及也。」輔氏曰：「心解，謂知得透徹，聞一知十事也。力行，謂行得至到，^①既竭吾才事也。造次顛沛未嘗違之者，知得透徹，行得至到，則非有意於不違而自有所不能違也。故譬如萬物得時雨之潤，發榮滋長，自不知其所以然，豈復有懈怠之意哉！此群弟子所不及而顏子所獨到，故夫子稱之。」○愚謂：解者，散也，渙然冰釋之意。惟其心解，所以力行。時雨，謂及時之雨也。萬物正要雨時，却得此雨來滋潤，自然發榮滋長。

○子謂顏淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」

進止二字，說見上章。顏子既死而孔子惜之，言其方進而未已也。

○子曰：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」夫，音扶。

穀之始生曰苗，吐華曰秀，成穀曰實。蓋學而不至於成，有如此者，是以君子貴自勉也。

○子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」焉，知之焉，於虔反。

孔子言後生年富力彊，足以積學而有待，其勢可畏，安知其將來不如我之今日乎？然或不能自勉，至於老而無聞，則不足畏矣。言此以警人，使及時勉學也。輔氏曰：「年富則進學有餘日，力彊則進學有餘功，故足以積學而

①「至」，原誤作「王」，今據四庫本改。

有待。年少而德進業脩，而未易量而可畏，已老而實隕名銷，則不足畏而可哀。《集註》謂「警人使及時勉學」，盡之矣。」曾子曰：「五十而不以善聞，則不聞矣」，蓋述此意。胡氏曰：「舊說以聞爲聞道，此說以聞爲名聞於世，故引曾子之言以證之。」○尹氏曰：「少而不勉，老而無聞，則亦已矣。自少而進者，安知其不至於極乎？是可畏也。」愚謂：此章前兩句是勉厲之，後兩句是警戒之。

尹氏先釋後兩句，却轉來釋前兩句，見勉厲之意重也。

○子曰：「法語之言，能無從乎？改之爲貴。異與之言，能無說乎？繹之爲貴。說而不懌，從而不改，吾末如之何也已矣。」

法語者，正言之也。異言者，婉而導之也。繹，尋其緒也。法言人所敬懌，故必從；然不改，則面從而已。《語錄》曰：「如漢武帝見汲黯之直，深所敬懌，至帳中可其奏，可謂從矣。然武帝內多欲而外施仁義，豈非面從。」異言無所乖忤，故必

說；然不繹，則又不足以知其微意之所在也。《語錄》曰：「如孟子論好色好貨，齊王豈不悅，若不知繹，則徒知古人所謂好色，不知其能使內無怨女，外無

曠夫，徒知古人所謂好貨，不知其能使居者有積倉，行者有裹糧。」○楊氏曰：「法言，若孟子論行王政之類是也。異言，若其論好貨好色之類是也。語之而未達，拒之而不受，猶之可也。

其或喻焉，則尚庶幾其能改繹矣。從且說矣，而不改繹焉，則是終不改繹也已，雖聖人其如之何哉？」輔氏曰：「從法語說異言，秉彝之性也。從而不改者，物欲堅彊而不能屈就於理。說而不繹者，志氣昏惰而不能反求諸心耳。學之不進，德之不脩，家之不齊，國之不治，皆由是基之。若此之人，雖聖人亦莫如之何也已。」

○子曰：「主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。」

重出而逸其半。

○子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」

侯氏曰：「三軍之勇在人，匹夫之志在己。」

故帥可奪而志不可奪，如可奪，則亦不足謂之志矣。」輔氏曰：「以三軍之勇而衛一人，宜若不可奪也，然其可奪者，勇非在我也。以匹夫而守其志，宜若可奪也，然其不可奪者，志非在外也。」○又曰：「志與意不同，意是發動處，志是有主處，夫子所謂『志士仁人，有殺身以成仁，無求生以害人』，其可得而奪乎？如可奪，則豈足以爲志哉！」

○子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？」衣，去聲。緼，紆粉反。貉，胡各反。與，平聲。

敝，壞也。緼，臬著也。袍，衣有著者也，蓋衣之賤者。《語錄》曰：「袍是夾衣，有綿作胎底。」

○愚謂：續爲繭，謂今之新綿。緼爲袍，謂今續及舊絮也。云臬著者，雜用臬麻以著袍也。狐貉，以狐貉

之皮爲裘，衣之貴者。子路之志如此，則能不以貧富動其心，而可以進於道矣，故

夫子稱之。

「不伎不求，何用不臧？」伎，之鼓反。

伎，害也。求，貪也。臧，善也。言能不伎不求，則何爲不善乎？愚謂：伎者，嫉人之有而欲害之也；求者，恥己之無而欲取之也。是皆爲外物之所累者也。能於外物一無所累焉，則何往而不善哉！

此《衛風·雄雉》之篇，孔子引之，以美子路也。呂氏曰：「貧與富交，彊者必伎，弱者必求。」

子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」

終身誦之，則自喜其能，而不復求進於道矣，故夫子復言此以警之。《語錄》曰：「所謂終身誦之，亦不是他矜我，只是將這箇做好底事，終身誦之，要常如此，便別無長進矣。」○輔氏曰：「子路因夫子之言而深得其味，故終身誦之。此一句，乃後人追書之辭。義理無窮，此特一事之善，若遽自以爲喜，則不復求進於道。蓋喜心生於自足，而怠心生於自喜，故夫子又

言此以警之。」○謝氏曰：「恥惡衣惡食，學者之大病。善心不存，蓋由於此。子路之志如此，其過人遠矣。然以衆人而能此，則可以爲善矣；子路之賢，宜不止此。而終身誦之，則非所以進於日新也，故激而進之。」輔氏曰：「夫子嘗言：『士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。』正以其善心不存，而以外物爲重也。故謝氏以爲學者之大病。學者須先去得此病，然後可以有進。夫『不忮不求，何用不臧』，詩人賦之，夫子取之，非不善也。但衆人能此，則足以爲善。若向上一等人，如子路之剛決，彊於進道，當日日新，又日新可也，而遽以此自足焉，則未盡善也。又激而進之。」

○子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」

范氏曰：「小人之在治世，或與君子無異。惟臨利害、遇事變，然後君子之所守可見也。」輔氏曰：「小人之在治世，或被化而彊於爲善，或畏威而覲其免罪，故其迹或與君子無異也。臨利害、遇事變，則彊於爲善者，或汨於欲而忘其勉彊之心，則惟利

之趨；覲於免罪者，或乘其變而以爲罪之未必及己，則放僻邪侈，故其真情發露而不可揜。唯成德之君子，則素其位而行，雖造次顛沛，未嘗違也，故其所守，然後可見。」○胡氏曰：「小人在治世，或與君子無異者，猶春夏之交，萬物青葱，雖有堅脆之不齊，然未可辨也。及事變之來，小人則隨時變遷，君子則所守不易，非死生禍福可得而移。亦猶重陰沍寒，生意憔悴，而松柏獨蒼然不變。」○謝氏曰：「士窮見節義，世亂識忠臣。欲學者必周于德。」輔氏曰：「物之受於天者獨正，故能不彫於歲寒。人之得於天者必周，故能不變於邪世。」○愚謂：臨利害、遇事變，此是兩事。士窮見節義，以利害言，世亂識忠臣，以事變言。

○子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」

明足以燭理，故不惑；《語錄》曰：「直是見得分曉，故不惑。」理足以勝私，故不憂；《語錄》曰：「仁者通體是理，無一點私心，事之來者雖無窮，而此之應者各得其度，何憂之有？」○胡氏曰：「理公而欲私，迭爲勝負，公理而不能勝私欲，則憂患多端，亦或未免。惟仁者至公無私，與理爲一，理所當然，則貧賤、夷狄、患

難，皆素其位而行，無往而不自得，茲其所以不憂也。」氣足以配道義，故不懼。《語錄》曰：「孟子說『配義與道，無是餒也』，今有見得道理分曉而反懾怯者，氣不足也。」○胡氏曰：「勇而謂『氣足以配道義』者，配則合而有助之意，如陰配陽也。有義理之勇，有血氣之勇，氣本粗厲，惟配乎道義，則爲道義之助而可以言勇。所謂不懼者，非悍然不顧也，主乎義理而言，故以配道義明之。」

此學之序也。輔氏曰：「仁、智、勇、德之序也；智、

仁、勇，學之序也。仁者，智之統體，故論德則以仁爲先。智者，仁之根柢，故論學則以智爲首。勇則仁智之發也，故皆在後言之。未能仁智而勇，則血氣之爲耳，子路之勇猶未免此，故夫子常抑之。若曾子之勇，是乃仁智之發也。蓋學之序，不惑而後不憂，不憂而後不懼。德之序，不憂則自然不惑，不惑則自然不懼。」

○子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」

可與者，言其可與共爲此事也。程子曰：「可與共學，知所以求之也。可與適道，知

所往也。可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」輔氏曰：「知所求，然後有所往。知所往，然後有所立。立則自家已到那裏，在上面立地了，事物不足以搖奪之，然後可以用權。不然，則所謂權者，是乃無忌憚者之所爲耳。所謂篤志固執而不變者，亦非是彊勉著意者之所爲，乃知得深，行得到，立得定，自然而然也。」○又曰：「權與物鈞而生衡，而銖兩斤鈞皆着於衡，物加於衡之首，而權移於衡之尾，故能知其輕重也。」○又曰：「學至於可與立，則足踏實地，而物欲利害不足以轉移之，其應經事固無留難矣。至於遇變事，則又須審度輕重以處之，雖千變萬化而不失乎時措之宜，然後爲可與權也。」○楊氏曰：「知爲己，則可與共學矣。學足以明善，然後可與適道。信道篤，然後可與立。知時措之宜，然後可與權。」《文集》曰：「問：『篤信是好學以前事，既篤信，然後能好學也。今此於既學適道之後，却言篤信，何也？』恐信字徹首徹尾，不可分先後。」

知篤信而後好學者，方只信得箇大概，既學之後而又信道篤者，是真知而信之，所信意味自不同。其言各有主，而此章所引篤字，又應立字爲切否？」曰：「信道篤三字，誠有未盡善者。」○輔氏曰：「學本爲己，故知爲己，則可與其學矣。學而能明乎善，則可與適道。信道篤，即用程子前說意，蓋見得那正當道理分明了，信得篤實而不爲事物所遷惑，故可與立。至於能立，然後可與之用權。」洪氏曰：「《易》九卦，終於《巽》以行權。

權者，聖人之大用。未能立而言權，猶人未能立而欲行，鮮不仆矣。」輔氏曰：「洪氏甚言夫用權之難，未能立而欲行之喻，雖若寬而實切。苟未至於可與立，而欲權以應變，未有能免者也。」○永嘉陳氏曰：「舉《易》一語，見權者聖人之終事。《易》之陳九卦，凡二十七節道理，最末梢一語，方以權終之，見得不可驟語也。」程子曰：「漢儒以反經合道爲權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。」《語錄》曰：「權與經固是兩義，然論權而全離乎經，則不是。蓋權是不常用底物事，如有人之病，熱病者當服涼藥，冷病者當服

熱藥，此是常理。然有時有熱病而却用熱藥去發他熱病者，亦有冷病却用冷藥發他冷病者，此皆是不可常用者，然須是下得是方可。若有豪釐之差，便至於殺人。不是則劇然，若用得是，便是少他不得，便是合用這箇物事。既是合用，茲權也正所以爲經也。大抵漢儒說權，是離了箇經說。伊川說權，便道權只在經裏面。」○又曰：「權者，乃是到這田地頭，道理合恁地做，故雖異乎經，而實亦經也。且如冬月便合著綿向火，此是經。忽然一日煖，則亦須使扇當風，此便是權。伊川謂「權只是經」，意亦如此，但說經字太重，若偏了。漢儒「反經合道」之說，却說得經權兩字分曉。他說權，遂謂反了經，一向人於變詐，則非矣。」○又曰：「程子將經做箇大底物事，經却包得那箇權。此說本好，只是據聖人說「可與立，未可與權」，須是還他是兩箇字。經自是經，權自是權，若如伊川說，便用廢了那權字始得。只是雖是權，依舊不離那經，權只是經之變。須是曉得孔子說，又曉得伊川說，方得。」愚案：先儒誤以此章連下文偏其反而爲一章，故有反經合道之說。程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之義推之，

則權與經亦當有辨。《語錄》曰：「經自經，權自權，但經有不可行處，而至於用權，此權所以合經也。如湯武事，伊周事，嫂溺則援事。常如風和日暖，固好。變如迅雷烈風，若無迅雷烈風，則都早了，不可以爲常。」○黃氏曰：「程子言『權只是經』，《集註》云『權經亦當有辨』，是各有所發明也。權，變也。常者一定之理，變者隨時之宜。遇事之常，則但當守一定之理，遇事之變，則不得不小有移易以就夫權。此權經不可無辨，《集註》之說然也。然天下之理，惟其當然而已，當經而經，當然也，當權而權，亦當然也。則權雖異於經，而以其當然，則亦只是經。此程子之說然也。有《集註》之說，則經權之義始明；有程子之說，則經權之義始正。先儒明道之力，至是而始備矣。」

○「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」棣，大計反。

唐棣，郁李也。《文集》曰：「《論語》及《詩·召南》作唐棣。《小雅》作常棣。無作棠者，而《小雅》常字亦無唐音。《爾雅》又云：唐棣，棣。常棣，移。則唐棣、常棣自是兩物。而夫子所引，非《小雅》之常棣矣。」偏，《晉

書》作翩。或問：「偏之爲翩。」曰：「非獨《晉史》爲然也，《角弓》之詩，固有「翩其反矣」之句矣，而漢武之賦，所謂「偏何姍姍其來遲」，說者以姍姍爲行貌，則亦以翩爲偏字也。」然則反亦當與翻同，言華之搖動也。《語錄》曰：「言其花有翩反飛動之意。」而，語助也。此逸詩也，於六義屬興。上兩句無意義，但以起下兩句之辭耳。其所謂爾，亦不知其何所指也。

子曰：「未之思也，夫何遠之有？」夫，音扶。

夫子借其言而反之，蓋前篇「仁遠乎哉」之意。輔氏曰：「此篇自『子在川上』章以後，皆勉人進學之意。此章借詩人之言而反之，雖不明言其所謂，是亦勉人進學之意必矣。而聖門論學，大率以仁爲本，故知其與「仁遠乎哉」之意同也。」○程子曰：「聖人未嘗言易以驕人之志，亦未嘗言難以阻人之進。但曰「未之思也，夫何遠之有？」此言極有涵蓄，意思深遠。」輔氏曰：「是理之在人，以

爲易知乎？則精深微妙，未易可知也。以爲難知乎？則其天然之理，本自不隱也。若言其易，則驕人之志，而不肯下堅苦之功。若言其難，則阻人之進，而遂生其怠惰之意。但曰「未之思也，夫何遠之有？」則只是平鋪地道着，無一豪助長益生之意，所以極有涵蓄，意思深遠。極有涵蓄者，該道體之微顯，進學者之工夫，皆寓其中。意思深遠者，令人涵泳之，但覺意味淵永，無有窮盡也。非聖人之言「疇克爾」哉！

鄉黨第十

楊氏曰：「聖人之所謂道者，不離乎日用之間也。故夫子之平日，一動一靜，門人皆審視而詳記之。」胡氏曰：「道有體有用，體常隱而不見，用常見而不隱。所謂體者，大本大原是也。所謂用者，大而治國平天下，小而見於一身者是也。然大本大原，在學者真積力久，然後能默識而心解，至於治國平天下，又必得時得位而後可見，惟容色言動凡見於一身者，乃

日用之常，可以詳視審記而爲人道之端也。此記錄之詳所以爲善學歟！聖人自體而達諸用，由乎內以應乎外也。學者因用以全其體，制乎外以養其中也。及其成功一也。此夫子一動一靜，所當深體也。楊氏所謂「道不離日用」也，夫子所謂「吾無行而不與二三子」者，學者能於用處致謹，則功夫實，而全體可以由是而得。苟未識其用而妄意全體，則徒起料想臆度之意，終無所益也。」尹氏曰：「甚矣孔門諸子之嗜學也！於聖人之容色言動，無不謹書而備錄之，以貽後世。今讀其書，即其事，宛然如聖人之在目也。雖然，聖人豈拘拘而爲之者哉？蓋盛德之至，動容周旋，自中乎禮耳。學者欲潛心於聖人，宜於此求焉。」輔氏曰：「聖人之道無精粗，無本末，大至於平天下、治國家、立經陳紀、制禮作樂，小至於容貌辭色，一動一靜，皆自此廣大心中流出。但愈細則愈密，愈近則愈實，故《鄉黨》

一篇，記聖人之容貌辭色如是之詳且悉者，正所以示聖學之正傳，以垂教於後世也。若夫語上而遺下，語理而遺物，窮高極遠，馳心於無爲之際，而於吾身之言動、事物之倫理，不加察焉，則是異端之學，豈聖人之道哉！「舊說凡一章，今分爲十七節。」

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。恂，相倫反。

恂恂，信實之貌。或問：「恂恂。」曰：「以《詩》、

《書》訓詁考之，宜爲信實，然亦有溫恭之意。」似不能

言者，謙卑遜順，不以賢知先人也。輔氏曰：

「似不能言者，所以形容信實之意。大凡人才信實，則言

自簡默，況聖人之表裏如一者乎！謙卑遜順，不以賢智

先人，即溫恭之意也。」鄉黨，父兄宗族之所在，

故孔子居之，其容貌詞氣如此。

其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。朝，直遙反，下同。便，旁連反。

便便，辯也。輔氏曰：「便便，其言明正之意，故以爲

辯。」宗廟，禮法之所在；輔氏曰：「古人行禮多在宗廟之中，而典籍亦藏於是焉故也。」朝廷，政事之所出，言不可以不明辯。故必詳問而極言之，胡氏曰：「在宗廟而明辯，則可以識制度文物之精微，升降揖遜之委折。在朝廷而明辯，則上之所布者不悖於理，下之所受者不被其害。」但謹而不放爾。胡氏曰：「聖人雖不容不言，亦未嘗輕言也。」○此一節，記孔子在鄉黨、宗廟、朝廷言貌之不同。

○朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。侃，苦旦反。誾，魚巾反。

此君未視朝時也。胡氏曰：「以下文君在互觀之，

知爲君未視朝時也。既視朝，則不當與大夫言矣。」《王

制》，諸侯上大夫卿，下大夫五人。胡氏曰：

「《禮記·王制》：『上大夫卿。』又云：『大國三卿，下大夫

五人。』今合此二節，以爲上大夫、下大夫之別也。案夫

子初仕，爲中都宰，由宰爲司空，又爲大司寇，皆上大夫也。則上大夫其同列也，下大夫在已下者。」許氏《說

文》：「侃侃，剛直也。」輔氏曰：「謂能守理義而無所回屈。」閭閻，和悅而諍也。」《語錄》曰：「和悅則不失事上之恭，諍則又不失在我義理之正。」○又曰：「和悅終不成一向放倒了，到合辨別處，須辨別始得。」○陳氏曰：「先言和悅，後言諍。和悅者，事長順也，諍則不詭隨矣。」

君在，蹶蹠如也，與與如也。蹶，子六反。蹠，子亦反。與，平聲。或如字。

君在，視朝也。蹶蹠，恭敬不寧之貌。輔氏

曰：「二字皆從足，蓋心懼而立不安也。」與與，威儀

中適之貌。輔氏曰：「蹶蹠雖是恭敬不寧，與與又却

威儀中適，此所以爲聖人也。若作去聲讀，則禮易失於離。」○胡氏曰：「中者不至於過，適者當其可。」張子

曰：「與與，不忘向君也。」亦通。輔氏曰：「恭

敬不寧如此，而意又不忘向君，亦非聖人不能也。」○此

一節，記孔子在朝廷事上接下之不同也。

○君召使擯，色勃如也，足躒如也。擯，必刃反。躒，驅若反。

擯，主國之君所使出接賓者。輔氏曰：「此見

《儀禮》。所以接賓者，盡人主之禮意，而欲賓之無違於

禮也。」勃，變色貌。躒，盤辟貌。皆敬君命

故也。輔氏曰：「勃如，顏色之變。躒如，容止之變也。

心敬於中，則容變於外，自然之符也。聖人固未嘗不敬，

但君命之臨，則敬心愈至耳。」○陳氏曰：「盤辟，乃盤旋

曲折之意。」

揖所與立，左右手。衣前後，檐如也。檐，赤

占反。

所與立，謂同爲擯者也。擯用命數之半，

如上公九命，則用五人，以次傳命。《語錄》

曰：「古者擯介之儀甚煩，如九命，擯五人，介則如命數，

是九人。賓主相見，自擯以下列兩行，行末相近。如主

人說一句，主人之擯傳許多擯者訖，又交過末介，傳中

介，直至賓之上介，方聞之賓。」○輔氏曰：「此亦見《儀

禮》。」揖左人，則左其手；揖右人，則右其

手。《語錄》曰：「揖右人，傳命出也。揖左人，傳命入

也。」○輔氏曰：「如賓自南而北，則居東者在賓之右，而

賓在其左，故用左手以揖賓。居西者在賓之左，而賓在其右，故用右手以揖賓。如此，然後兩相向也。」檐，整貌。輔氏曰：「言其衣之前後，檐如其齊整也。」

趨進，翼如也。

疾趨而進，張拱端好，如鳥舒翼。輔氏曰：「凡人疾走，則手易散，臂易掉。今疾趨而進，而張拱端好，如鳥舒翼，所謂造次不違是也。」

賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」

紓君敬也。《語錄》曰：「古者賓退，主人送出門外，設兩拜賓，更不顧而去。國君於列國之卿大夫，亦如此。」

○此一節，記孔子爲君擯相之容。黃氏曰：

「色勃足躍，被命之初也。揖也，趨進也，行禮之際也。賓退，禮畢之後也。皆天理之節文，所當然也。至於揖之左右，衣之前後，手之翼如，皆禮文之至末者，聖人於此動容周旋，無不中禮。盛德之至，從心所欲不踰矩也。」

○人公門，鞠躬如也，如不容。

鞠躬，曲身也。公門高大而若不容，敬之

至也。輔氏曰：「高大則宜無所不容矣，今以眇然之身入之而如不容焉，則心小而敬謹可知矣。」

立不中門，行不履闕。闕，于逼反。

中門，中於門也。謂當棖闌之間，君出入處也。或問：「中門之說。」曰：「疏：門中有闌，兩旁有棖，中門，謂棖闌之中，然則門之左右扉各有中，所謂「闕門」左扉立于其中」是也。」○《語錄》曰：「棖，如今袞頭相似。闌，當中礙門者，今城門有之。古人常揜左扉。人君多出在門外見人，當闌棖之間爲君位。」○胡氏曰：「中門，右扉之中也。君出入則由右扉棖闌之中，故亦謂之中也。」闕，門限也。禮：士大夫出入君門，由闌右，不踐闕。《語錄》曰：「只是自外人右邊門，中乃君出入之所。闌如一木拄門，^①如今人多用石墩當兩門中。臣傍闌右邊出入。此右字，自內出而言。」謝氏曰：「立中門則當尊，行履闕則不恪。」輔氏曰：「當尊、不恪，皆非敬之事也。」

①「拄」，原誤作「柱」，據《朱子語類》卷三十八改。

過位，色勃如也，足躐如也，其言似不足者。

位，君之虛位。輔氏曰：「不言君，但言位，則知爲君之虛位矣。」○胡氏曰：「言過，則虛可知矣。」謂門屏之間，《語錄》曰：「如今人廳門之內，屏門之內，似《周禮》所謂外朝也。」○又曰：「屏者，乃門間蕭牆也，今殿門亦設之。」人君宁立之處，所謂宁也。《語錄》曰：「古者朝會，君臣皆立。」君雖不在，過之必敬，不敢以虛位而慢之也。言似不足，不敢肆也。

攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。齊，音咨。攝，攝也。齊，衣下縫也。禮：將升堂，兩手摳衣，使去地尺，恐躐之而傾跌失容也。或問：「升堂攝齊，則手無所執與？」曰：「古者君臣所執五玉三帛，一生一死，皆以爲贊而已。笏則摺之用以記事而已，不執之以爲儀也。字文周復古，乃不脩贊而執笏，於是攝齊鞠躬之禮廢，升堂而蹴齊者多矣。」○《語錄》曰：「攝齊者，是畏謹恐上階時踏着裳，有顛仆之患。」○愚謂：古者諸侯之堂七尺，尺一級，使裳之齊去地尺，則

升階不躐也。屏，藏也。息，鼻息出入者也。近至尊，氣容肅也。輔氏曰：「鼻息出入，人所不能無也，但心敬則氣肅，其息微細，自不覺其出入，豈似不息者耳。」

出，降一等，逞顏色，怡怡如也。沒階趨，翼如也。復其位，蹶蹶如也。

陸氏曰：「趨下本無進字，俗本有之，誤也。」或問：「何以知無進字？」曰：「降而盡階，則爲趨而退矣，不得復有進字也。」○等，階之級也。逞，放也。漸遠所尊，舒氣解顏。輔氏曰：「升則肅，降則舒，氣之有張弛也。」怡怡，和說也。沒階，下盡階也。趨，走就位也。復位蹶蹶，敬之餘也。《語錄》曰：「若衆人到末梢便撒了，聖人則始乎敬，終乎敬，故到末梢又整頓。」○輔氏曰：「敬謹乃聖人之庸德，豈以事之訖而遽忘哉！」○胡氏曰：「初則身如不容，次則言似不足，又次則氣似不息，君愈近則敬愈加也。至於舒氣解顏，若少放矣，而蹶蹶餘敬，久猶未忘，則聖人之所以存心也可知矣。」○此一節，記

孔子在朝之容。黃氏曰：「此記在朝之容，有五節。

入門，事之始也。門，君之門也，望其門如見君焉。鞠躬，不中門，不履闕，卑巽之至也。位，君之位，則真若君在矣。色勃足躍，言似不足，恭敬之至也。升堂，則君之堂也，則其卑巽如入門升而見君也，則其恭敬甚於過位。既見而下階也，則且喜且幸，而氣少舒矣。沒階而將復己之位，則爲之脩容焉。其復位也，追思其見君也，慊然若有過焉，則又不容於不盡其敬也。」

○執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足蹢躅，如有循。勝，平聲。蹢，色六反。

圭，諸侯命圭。聘問鄰國，則使大夫執以通信。或問：「命圭。」曰：「古者諸侯受封，天子授之以圭，以爲瑞節。」○《語錄》曰：「圭自是贊見通信之物，只是捧至君前。」○胡氏曰：「聘禮之賓，襲執圭公側，襲受玉于中堂，此聘必執圭也。」如不勝，執主器，執輕如不克，敬謹之至也。輔氏曰：「一圭之重能有幾何？豈有不勝之理，但敬謹之至，容儀壹似不勝者

耳。」上如揖，下如授，謂執圭平衡，手與心齊，高不過揖，卑不過授也。或問「上如揖，下如授。」曰：「《儀禮》有授如爭承，①下如送之意與此同。禮有執國君之器則平衡之說，而左氏記子貢譏哀公邾子執玉高卑容有俛仰。故以此但爲奉之平衡不高不卑之意，於義爲安也。」○《文集》曰：「問：『既曰平衡，而又有上下，莫是心與手齊，如步趨之間，其手微有上下，但高不至過揖，下不至過授否？』」曰：「得之。」○《語錄》曰：「舊說謂上階之上，下階之下，但此方說升堂時其容如此。既升堂，納圭於君前，則不復執之以下堂矣，所以只用平衡之說。」戰色，戰而色懼也。蹢躅，舉足促狹也。輔氏曰：「色懼而足狹，亦容儀之相應也。」如有循，《記》所謂舉前曳踵。言行不離地，如緣物也。《語錄》曰：「問：『若有贊及執圭，則升堂有不必攝衣，但防其不及攝齊否？』」曰：「執圭而升，則足蹢躅，如有循，自不至攝齊矣。」○又曰：「緣手中有

①「授」，原作「受」，今據《儀禮·聘禮》改。

圭，不得攝齊，亦防顛仆也。」

享禮，有容色。

享，獻也。既聘而享，用圭璧，有庭實。《語

錄》曰：「聘但以圭，至享，則更用圭璧，庭實。」有容

色，和也。《儀禮》曰：「發氣滿容。」《語錄》

曰：「聘是初見時，故其意極於恭肅。既聘而享，則用圭

璧以通信，有庭實以將意，比聘時漸紓也。」

私覲，愉愉如也。

私覲，以私禮見也。《語錄》曰：「聘有享禮，乃其

君之信。私覲，則聘使亦有私禮物與所聘之國君及其大

臣。」愉愉，則又和矣。輔氏曰：「執圭，則身容手

足，各有其則。享則既和，而私覲又和焉，聖人之動，無

不時也。」○此一節，記孔子為君聘於鄰國之

禮也。黃氏曰：「此言出使有三節，執圭禮之正也，享

禮則稍輕，私覲則又輕矣，故其容節不同如此。」晁氏

曰：「孔子，定公九年仕魯，至十三年適齊，

其間絕無朝聘往來之事。疑使擯，執圭兩

條，但孔子嘗言其禮當如此爾。」《語錄》曰：

「問：「夾谷之會，孔子相，恐即擯相之相？」曰：「相自是

相，擯自是擯。相是相其禮儀，擯是傳道言語。擯用命

數之半，是以次傳說。」

○君子不以紺緌飾。紺，古暗反。緌，側由反。

君子，謂孔子。紺，深青揚赤色，齊服也。

《語錄》曰：「紺，即今深底鴉青色。」○又曰：「揚，浮也。」

緌，絳色。《語錄》曰：「絳是淺紅色。」三年之喪，

以飾練服也。飾，領緣也。《文集》曰：「齊服用

絳，三年之喪既替而練其服，以緌為飾。」○《語錄》曰：

「問：「練服是小祥後喪服，如何用絳色以為飾？」曰：

「便是不可曉。此箇制度差異。」

紅紫不以為褻服。

紅紫，間色不正，或問：「色有正間。」曰：「青赤黃

白黑，五方之正色也。以木克土，則青黃合而成綠；以金

克木，則白青合而成碧；以火克金，則赤白合而成紅；以

水克火，則黑赤合而成紫；以土克水，則黃黑合而成駟。

此五方之間色也。」且近於婦人女子之服也。

《語錄》曰：「問：『古人婦人女子多以紅紫爲服否？』」曰：「此亦不可知，但據先儒如此說耳。」褻服，私居服也。言此則不以爲朝祭之服可知。輔氏曰：「朝祭之服，禮服也。」

當暑，衫絺綌，必表而出之。

衫，單也。葛之精者曰絺，麤者曰綌。表而出之，謂先著裏衣，表絺綌而出之於外，欲其不見體也。輔氏曰：「衫絺綌，爲暑也。乃又爲裏服表之，使出於外，不欲見其體膚。聖人處事大抵如此，與直情徑行、惟欲是徇者，豈直天淵之不同哉！」《詩》所謂「蒙彼縹絺」是也。《詩傳》曰：「蒙，覆也。縹，絺，絺之蹙蹙者。」

緇衣羔裘，素衣麕裘，黃衣狐裘。麕，研奚反。

緇，黑色。羔裘，用黑羊皮。麕，鹿子，色白。狐，色黃。衣以楊裘，欲其相稱。胡氏曰：「古者衣裘不欲其文之著，必加單衣以覆之，然亦欲其色之相稱。《玉藻》所謂羔裘元衣以楊之是也。」^①愚謂：裘之上，必加衣爲楊。緇衣羔裘，是諸侯君臣日視朝

之服。素衣麕裘，視朔之服，卿大夫士亦然，受外國聘享亦然。黃衣狐裘，則大蜡之祭服也。

褻裘長，短右袂。

長，欲其溫。短右袂，所以便作事。愚謂：此私家所著之裘。長之者，主溫也。袂是裘之袖，短右袂者，作事便也。

必有寢衣，長一身有半。長，去聲。

齊主於敬，不可解衣而寢，又不可著明衣而寢，故別有寢衣，其半蓋以覆足。程子曰：「此錯簡，當在齊必有明衣布之下。」愚謂如此，則此條與明衣變食，既得以類相從，而褻裘狐貉，亦得以類相從矣。

狐貉之厚以居。

狐貉，毛深溫厚，私居取其適體。愚謂：此在家接賓客之裘，居家主溫，故厚爲之。

①「元」，《禮記·玉藻》作「緇」。胡氏原文似當作「玄」，疑避宋祖諱改作「元」。

去喪，無所不佩。去，上聲。

君子無故，玉不去身。觸礪之屬，亦皆佩也。輔氏曰：「凡佩玉，所以比德，固不可舍。其他如觸

礪之屬，亦所當有事而不可闕者，故唯居喪則可去。去喪，則無所不佩也。」○蔡氏曰：「案：《玉藻》云：『古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。凡帶必有佩玉，唯喪則否。佩玉有衝牙，君子無故，玉不去身，君子於玉比德焉。孔子佩象環五寸而綦組紱。』此是明去喪則佩。但曰『無所不佩』，則又不止於玉耳。又案《內則》：『子事父母，左右佩用。左佩紛帨、刀礪、小觶、金燧，右佩玦捍、管遘、大鐏、木燧。』鐏，貌如錐，以象骨爲之。礪，礪也。皆所以備尊者使令也。此是明無所不佩。但去喪之時，恐不同子事父母之時耳。」

非帷裳，必殺之。殺，去聲。

朝祭之服，裳用正幅如帷，要有襜積，而旁無殺縫。《文集》曰：「帷裳，如今之裙是也。襜積，即是摺處爾。」○輔氏曰：「禮服取其方正，故裳用正幅如帷也。裳用正幅而人身之要爲小，故於要之兩旁爲襜積，

即今之衣褶也。」其餘若深衣，要半下，齊倍要，則無襜積而有殺縫矣。《文集》曰：「問：『襜積恐

若今裙製近要有殺也。要半下，謂近要者狹，半放下面齊也。齊倍要，謂向下者闊，倍於上面要也。不知旁無殺縫如何？恐是深衣之制，裳下面是裁布爲之，近要者殺，從其小，以就半下之法，所以旁有殺縫也。」曰：「帷裳如今之裙是也。襜積即是摺處耳。其幅自全，安得謂近要者有殺縫邪！」○輔氏曰：「其餘則舉其最重者，如深衣，則他可知矣。衣半下，齊倍要，衣半當要而窄小，則束身，故不必作摺。下齊倍要，則當有殺縫也。」○胡氏曰：「裳之如帷者，上衣之裳皆然，惟深衣則以布幅斜裁，而易置之，下齊倍於要三之一，不爲襜積。」○愚謂：「要半下」是一句，取《深衣篇》要縫半下之語。「齊倍要」是一句，取《玉藻》縫齊倍要之語。

羔裘玄冠不以弔。

喪主素，吉主玄。弔必變服，所以哀死。輔氏曰：「誠於哀死，故內外如一也。」○胡氏曰：「吉凶異服，故色之黑者不以弔。」

吉月，必朝服而朝。

吉月，月朔也。孔子在魯致仕時如此。輔氏曰：「若未致仕之時，此乃常禮，有不必記焉。」○此一節，記孔子衣服之制。胡氏曰：「齊服，練服之色，不以爲飾，惡其雜也。問色，雖常服不用，惡其不正也。暑服，亦必有裏衣，懼其褻也。衣裳同色，欲其稱也。裘裘長短，狐貉溫厚，取其適也。喪除而佩，復其常也。裳有所殺，循其舊也。吉凶異服，欲其別也。事君之禮不可廢也。衣，身之章也，細微必謹，聖人之常也。」蘇氏曰：「此孔氏遺書，雜記曲禮，非特孔子事也。」

○齊，必有明衣，布。齊，側皆反。

齊，必沐浴，浴竟，即著明衣，所以明潔其體也，以布爲之。《語錄》曰：「明衣，即是箇布衫，長一身有半，欲以蔽足耳。」此下脫前章寢衣一簡。

齊，必變食，居必遷坐。

變食，謂不飲酒，不茹葷。《語錄》曰：「葷是不食五辛。」○又曰：「今致齊有酒，非也，但禮中亦有飲不至

醉之說。」遷坐，易常處也。○此一節，記孔子謹齊之事。楊氏曰：「齊所以交神，故致潔變常以盡敬。」輔氏曰：「變食以致潔，遷坐以易常，君子致敬，無所不用其至也，豈簡細故，一思慮而已哉！」

○食不厭精，膾不厭細。食，音嗣。

食，飯也。精，鑿也。《語錄》曰：「是插教那米白着。」牛羊與魚之腥，聶而切之爲膾。食精則能養人，膾麤則能害人。不厭，言以是爲善，非謂必欲如是也。輔氏曰：「以是爲善，理也。必欲如是，欲也。循理者無過求，徇欲則無所不至矣。」

食饅而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。食饅之食，音嗣。饅，於冀反。餲，烏邁反。飪，而甚反。

饅，飯傷熱濕也。餲，味變也。魚爛曰餒。肉腐曰敗。色惡臭惡，未敗而色臭變也。

飪，烹調生熟之節也。不時，五穀不成，果

實未熟之類。此數者皆足以傷人，故不

食。輔氏曰：「言此以例其餘也。失烹調生熟之節，則

是人力有所未至也。五穀不成，果實未熟，則是天時有

所未至也。失烹調生熟之節而不食，則凡人力有所未至

者，皆不可食可知矣。五穀未成，果實未熟而不食，則凡

天時有所未至者，皆不可食可知矣。」

割不正，不食。不得其醬，不食。

割肉不方正者不食，造次不離於正也。漢

陸續之母，切肉未嘗不方，斷葱以寸爲度，

蓋其質美，與此暗合也。食肉用醬，各有

所宜，不得則不食，惡其不備也。《文集》曰：

「如魚鱠不得芥醬，麋腥不得醯醬，則不食。謂其不備或

傷人也。」此二者，無害於人，但不以嗜味而

苟食耳。輔氏曰：「食饍而餲」以下數者之不食，不

使害於身也。此二者不食，不使慊於心也。不正不備而

亦食焉，則是嗜味而苟食也。」

肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。

食，音嗣。量，去聲。

食以穀爲主，故不使肉勝食氣。輔氏曰：「食

以穀爲主，肉爲輔，不使肉氣勝穀，理之宜也，而徇欲者

常失之。聖人肉雖多，而不使勝食氣，安於禮節，不待勉

彊而然也。」酒以爲人合懽，故不爲量，但以醉

爲節而不及亂耳。輔氏曰：「酒以爲人合懽，而人

之飲量各不同，故不預爲之量，而以醉爲節。雖以醉爲

節，而又不及於亂，此亦聖人從心所欲不踰矩之一端。」

程子曰：「不及亂者，非唯不使亂志，雖血

氣亦不可使亂，但浹洽而已可也。」輔氏曰：

「志壹則動氣，氣壹則動志，故二者皆不可使亂。不知其

秩，志亂也。屢舞躑躑，氣亂也。至於沈湎淫佚，則志與

氣交亂也。」

沽酒市脯不食。

沽，市，皆買也。恐不精潔，或傷人也。與

不啗康子之藥同意。輔氏曰：「聖人衛生之

嚴也。」

不撤薑食。

薑，通神明，去穢惡，故不撤。輔氏曰：「聖人養生之周也。」

不多食。

適可而止，無貪心也。輔氏曰：「當食者不去，可食者不多，惟理是從，所欲不存也。」

祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。

助祭於公，所得胙肉，歸即頒賜。不俟經宿者，不留神惠也。家之祭肉，則不過三日，皆以分賜。蓋過三日，則肉必敗，而人不食之，是褻鬼神之餘也。但比君所賜胙，可少緩耳。《文集》曰：「若出三日，則人將不食而厭棄之，非所以敬神惠也。」○輔氏曰：「此皆敬鬼神之心，但於其中又自有隆殺耳。公胙宜速均於人，故不敢宿，不慮其壞而然也。家之祭肉雖可少緩，亦不敢久留以致敗。」

食不語，寢不言。

答述曰語。自言曰言。或問：「言語有別乎？」

曰：「食對人，寢獨居，故即其事而言之也。」范氏曰：「聖人存心不他，當食而食，當寢而寢，言語非其時也。」楊氏曰：「肺爲氣主而聲出焉，寢食則氣窒而不通，語言恐傷之也。」亦通。

雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。食，音嗣。

陸氏曰：「《魯論》瓜作必。」○古人飲食，每種各出少許，置之豆間之地，以祭先代始爲飲食之人，不忘本也。齊，嚴敬貌。孔子雖薄物必祭，其祭必敬，聖人之誠也。或問：「瓜之爲必。」曰：「既曰疏食菜羹矣，而又以瓜繼之，則不辭矣。曰必祭，則明無不祭之食也。曰必齊如，則明無不敬之祭也。」○此一節，記孔子飲食之節。黃氏曰：「飲食以養生，故欲其精，然亦能傷生，故惡其敗，至於失節違理，縱欲敗德，無不致其謹焉。聖人一念之微，莫非天理，學者不可以不戒也。」謝氏曰：「聖人飲食如此，非極口腹之欲，蓋養氣

體，不以傷生，當如此。然聖人之所不食，窮口腹者或反食之，欲心勝而不暇擇也。」

輔氏曰：「養氣體不以傷生，聖人飲食之正也。窮口腹以快其欲，常人飲食之流也。」

○席不正，不坐。

謝氏曰：「聖人心安於正，故於位之不正者，雖小不處。」輔氏曰：「形於外者，雖小不正，不處，則存於中者密矣。」

鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。

杖者，老人也。六十杖於鄉，未出不敢先，既出不敢後。輔氏曰：「鄉黨尚齒而敬老，故其出，一視老者以爲節。」

鄉人儺，朝服而立於阼階。儺，乃多反。

儺，所以逐疫，《周禮》方相氏掌之。阼階，東階也。儺雖古禮而近於戲，亦必朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。輔氏曰：「儺以驅疫，雖近於戲，然我以爲有則有矣，故必盡其誠敬以臨

之。」或曰：「恐其驚先祖五祀之神，欲其依己而安也。」《語錄》曰：「問：『子孫之精神，即祖考之精神，故祖考之精神依於己。若門庭戶竈之屬，吾身朝夕之所出處，則鬼神亦必依己而存。』曰：『一家之主，則一家之鬼神屬焉，諸侯守一國，則一國鬼神屬焉，天子

有天下，則天下鬼神屬焉。看來爲天子者，這一箇神明是多大，^①如何有些子差忒得！若縱欲無度，天上許多星辰，地下許多山川，如何不變怪。」○此一節，記孔子居鄉之事。

○問人於他邦，再拜而送之。

拜送使者，如親見之，敬也。《語錄》曰：「古人重此禮，遣使者問人於他邦，則主人拜而送之，從背脊後拜。」○輔氏曰：「使者所以將我之命往見其人，拜而送之，則如親見其人矣，不以遠而廢敬也。」

康子饋藥，拜而受之。曰：「丘未達，不敢嘗。」

范氏曰：「凡賜食，必嘗以拜。藥未達則不

①「多少」，原誤作「大小」，據《朱子語類》卷三十八改。

敢嘗。受而不飲，則虛人之賜，故告之如此。然則可飲而飲，不可飲而不飲，皆在其中矣。」或問：「范氏之說。」曰：「占者賜之車，則乘以拜；賜之衣服，則服以拜；賜之飲食，則嘗而拜之。蓋今未達，故不敢嘗而拜耳。已而達焉，則可飲而飲，不可飲而不飲，皆在其中矣。」楊氏曰：「大夫有賜，拜而受之，禮也。未達不敢嘗，謹疾也。必告之，直也。」胡氏曰：「孟子謂『大夫有賜於士，不得受於其家』，此必拜其賜之禮也。未達者，所用之品，所療之病，皆不知也。一有不宜，則疾生焉。聖人謹疾不敢嘗也，受之以禮，而告之以實。」此一節，記孔子與人交之誠意。

○廋焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。

非不愛馬，然恐傷人之意多，故未暇問。蓋貴人賤畜，理當如此。

○君賜食，必正席先嘗之；君賜腥，必熟而薦之；君賜生，必畜之。

食恐或餒餘，故不以薦。正席先嘗，如對君也。或問：「聖人席不正不坐矣，豈必君賜食而後正之邪？」曰：「席固正矣，將坐而又正焉，所以爲禮也。」《曲禮》：「主人既迎賓，則請人爲席矣，賓既升堂，主人則又跪正席。」夫豈先爲不正之席，至此然後正之哉？蓋敬謹之至耳。」言先嘗，則餘當以頒賜矣。腥，生肉。熟而薦之祖考，榮君賜也。畜之者，仁君之惠，無故不敢殺也。輔氏曰：「所賜既殊，所處亦異，如鑑照形，豪釐不差，此聖人之時中也。」

侍食於君，君祭，先飯。飯，扶晚反。

《周禮》：「王日一舉，膳夫授祭，品嘗食，王乃食。」故侍食者，君祭，則己不祭而先飯。若爲君嘗食然，不敢當客禮也。輔氏曰：「不祭，不敢行私敬也。先飯，不敢當客禮也。」○胡氏曰：「君臣之分甚嚴，食而使侍，其恩厚矣。君祭亦祭，君食亦食，自處以客，將與爲敵。膳夫嘗食，先食如之，爲臣之卑，因以自見，此侍君食之禮也。」

疾，君視之，東首，加朝服，拖紳。首，去聲。拖，徒我反。

東首，以受生氣也。《語錄》曰：「問：『君視之，方

東首。常時首當在那邊？』《禮記》自云「寢常當東首」

矣，平時亦欲受生氣，恐不獨於疾時爲然。」曰：「常時多

東首，亦有隨意卧時節。如《記》云：「請席何向？請衽

何趾？」這見得有隨意向時節。然多是東首，故《玉藻》

云「居常當戶，寢常東首」也。常寢於北牖下，^①君問疾，

則移南牖下。」病卧不能著衣束帶，又不可以

褻服見君，故加朝服於身，又引大帶於上

也。輔氏曰：「一息尚存，不敢廢禮，況有疾而君視之

乎！朝服拖紳，蓋禮之變，亦禮之宜也。然亦必疾病不

能支吾，然後可以如此。」

君命召，不俟駕行矣。

急趨君命，行出而駕車隨之。○此一節，

記孔子事君之禮。

○入太廟，每事問。

重出。輔氏曰：「全章見《八佾》，故《集註》不以人分節

之數。」

○朋友死，無所歸。曰：「於我殯。」

朋友以義合，死無所歸，不得不殯。輔氏曰：

「謂於義有不得不然者。」○胡氏曰：「朋友，人倫之一，既

以義合，而其死也，無父族，無母族，無妻族，無旁親主

之，是無所歸也。爲之朋友者，不任其責，則轉於溝壑而

已，故曰「於我殯」。此節獨記「曰」字者，必嘗有事，

人莫知所處，而夫子有是言也。古者三日而殯，三月而

葬。但曰殯而不曰葬，則其親者在遠，必訃告之，葬未及

言也。」

朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜。

朋友有通財之義，故雖車馬之重不拜。輔氏

曰：「朋友雖有通財之義，然責之以施者之不可吝者，其

意迫，開之以受者之不當拜者，其意深。」祭肉則拜

者，敬其祖考，同於己親也。胡氏曰：「禮：祭

畢，祝以祭之酒肉嘏于主人，曰致福，謂祖考以是福其子

①「北」，原誤作「此」，今據四庫本改。

孫也。朋友不敢專有其福，而以為饋焉，是與受其祖考之福矣，故必拜。」○此一節，記孔子交朋友之義。

寢不尸，居不容。

尸，謂偃卧似死人也。居，居家。容，容儀。范氏曰：「寢不尸，非惡其類於死也。惰慢之氣不設於身體，雖舒布其四體，而亦未嘗肆耳。輔氏曰：「偃卧似死人，所以釋尸字之義耳。寢之所以不尸，則非是惡其類於死也。聖人之心無乎不敬，故惰慢之氣自然不設於身體，雖是寢而舒布其四體，然亦未嘗偃卧而肆，有類夫尸也。」居不容，非惰也。但不若奉祭祀、見賓客而已，申申夭夭是也。」輔氏曰：「容儀，謂奉祭祀、見賓客之容貌威儀也。然居家亦自有居家之容，所謂申申夭夭是也，但不若奉祭祀、見賓客之極乎莊敬耳。聖人德盛仁熟，雖寢與居，亦有常則也。」

見齊衰者，雖狎，必變。見冕者與瞽者，雖褻，必以貌。

狎，謂素親狎。褻，謂燕見。貌，謂禮貌。餘見前篇。

凶服者式之。式，負版者。

式，車前橫木。有所敬，則俯而憑之。負版，持邦國圖籍者。式此二者，哀有喪，重民數也。人惟萬物之靈，而王者之所敬也，故《周禮》「獻民數於王，王拜受之」。況其下者，敢不敬乎？

有盛饌，必變色而作。

敬主人之禮，非以其饌也。輔氏曰：「變色而作，謂改容而起，以致敬也。若因饌之盛，則是動於欲，若因主人之禮，則是行吾敬。天理人欲，同行異情，此可見矣。」○胡氏曰：「變色而作，以禮非以饌。因禮所以行吾敬，因饌則動於欲矣。」

迅雷風烈，必變。

迅，疾也。烈，猛也。必變者，所以敬天之怒。《記》曰：「若有疾風、迅雷、甚雨則必

變，雖夜必興，衣服冠而坐。」《語錄》曰：「問：『有終日之雷，終夜大雨，如何得常如此？』」曰：「固當常如此。但亦主於疾風、迅雷、甚雨。若平平底雷風雨，也不消如此。」問：「當應接之際，無相妨否？」曰：「有事也只得應。」○此一節，記孔子容貌之變。

○升車，必正立執綏。

綏，挽以上車之索也。愚案：車輪高六尺六寸，車逾人高，故升車則挽索以登。范氏曰：「正立執綏，則心體無不正，而誠意肅恭矣。」輔氏曰：「正立則身不偏倚，執綏則不忘有事。范氏所謂『心體無不正而誠意肅恭』者得之。」蓋君子莊敬無所不在，升車則見於此也。」輔氏曰：「莊敬乃心體之本，然君子全此心，故其莊敬無所不在，無時不然。但升車，則見其如此耳。」

車中，不內顧，不疾言，不親指。

內顧，回視也。《禮》曰：「顧不過轂。」《語錄》曰：「立視五雋，式視馬尾。」蓋雋是車輪一轉之地，車輪高六尺，圍三徑，一則闊丈八，五轉則正爲九丈矣。

立視雖遠，亦不過此。」○輔氏曰：「蓋車中視物之則也。」三者皆失容，且惑人。輔氏曰：「顧謂目視，言謂語言，指該動作。言此三者，則於人身亦略備矣。失容則失己，惑人則亂人，君子成己所以成物，故不失容，則不惑人也。」○此一節，記孔子升車之容。

○色斯舉矣，翔而後集。

言鳥見人之顏色不善，則飛去，回翔審視而後下止。人之見幾而作，審擇所處，亦當如此。輔氏曰：「退當見幾，進當審義也。」○真氏曰：「色斯舉矣，去之速也。衛靈公問陳而孔子行，魯受女樂而孔子去。翔而後集者，就之遲也。伊尹俟湯三聘而後幡然以起，太公、伯夷聞文王善養老而後出，後世如漢穆生以楚王戊不設醴而去，諸葛武侯必待先主三顧而後從之，皆有得乎此者也。」然此上下，必有闕文矣。胡氏曰：「上不知爲何人之言，下不知爲何事而發，故以爲有闕文也。」

曰：「山梁雌雉，時哉！時哉！」子路共之，三嗅而作。共，九用反，又居勇反。嗅，許又反。

邢氏曰：「梁，橋也。時哉，言雉之飲啄得其時。子路不達，以爲時物而共具之。孔子不食，三嗅其氣而起。」邢氏名曷，濟陰人。晁氏曰：「《石經》『嗅』作『憂』，謂雉鳴也。」劉聘君云：「嗅，當作臭，古閬反。張兩翅也。見《爾雅》。」愚案：如後兩說，則共字當爲拱執之義。然此必有闕文，不可彊爲之說。姑記所聞，以俟知者。

論語卷第五

後學 成德 校訂

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文，謹列如左，用伸謝忱。

本煥法師

智海企業集團董事長 馮建新先生

NE·TIGER時裝有限公司董事長 張志峰先生

張貞書女士

付剛先生

黃培瑩女士

壹佰萬元

壹佰萬元

壹佰萬元

壹佰萬元

伍拾萬元

拾萬元

本冊審稿人 劉尚榮

本冊責任編委 甘祥滿

